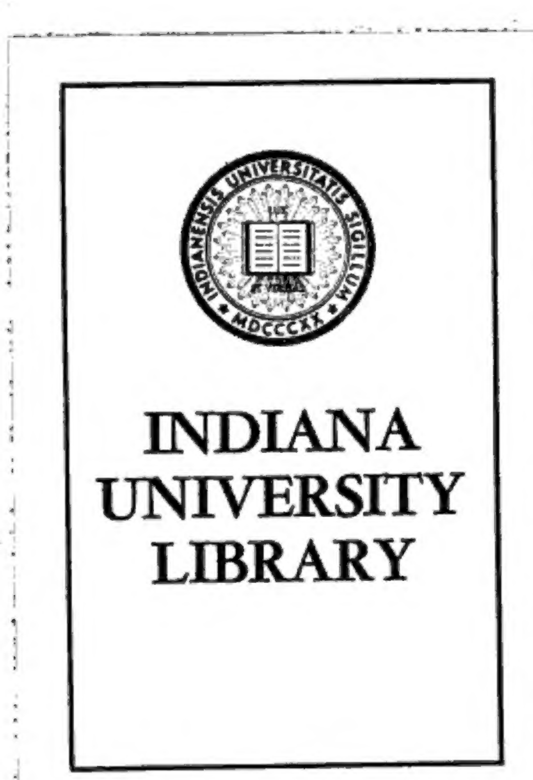
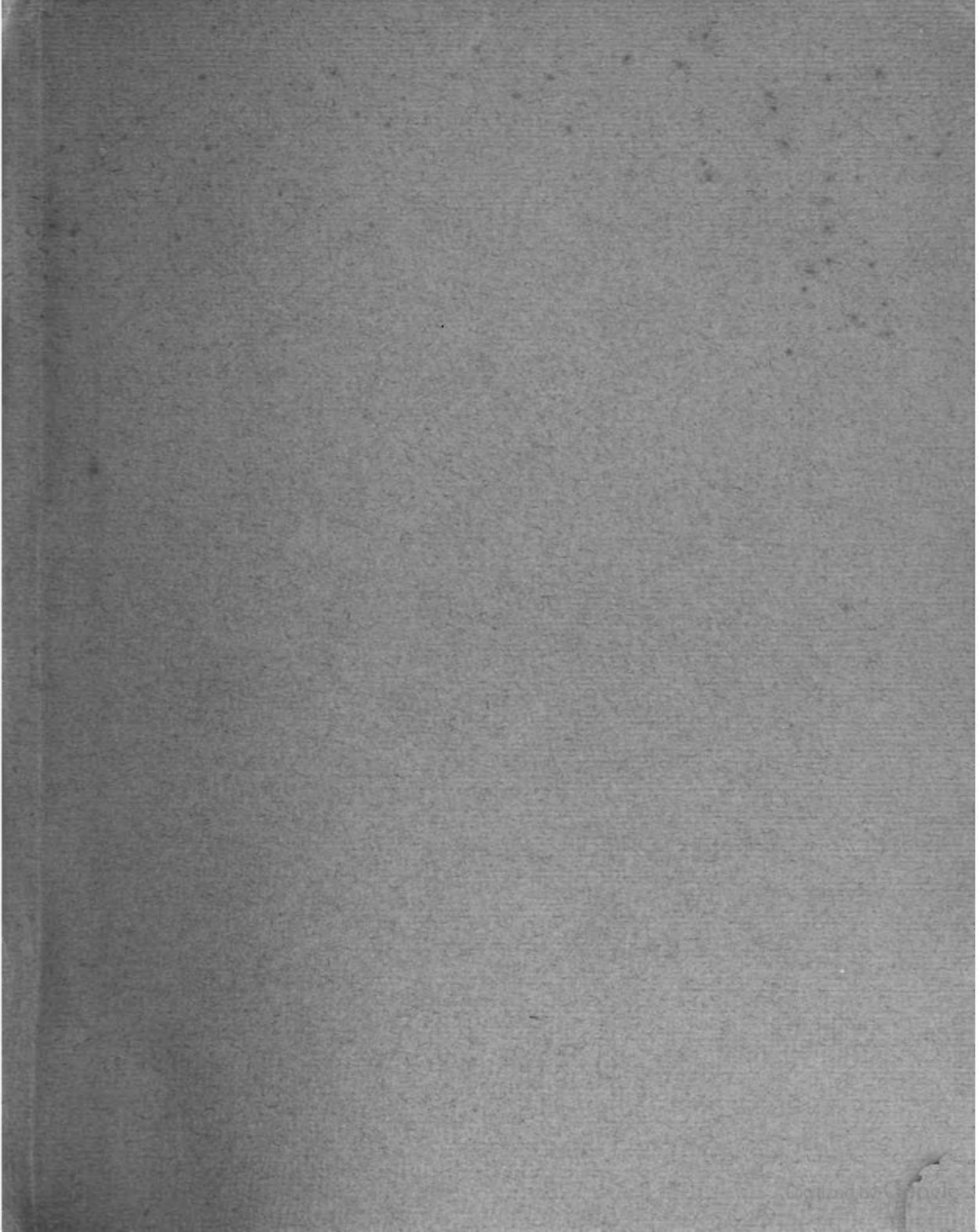
Und Afrika sprach

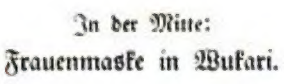
Leo Frobenius,
Hamburgisches
Museum für ...


INDIANENSIS UNIVERSITATIS SIGILLUM
MDCCCXX
INDIANA
UNIVERSITY
LIBRARY





Büffelmaske der Tschamba in Nordkamerun.



In der Mitte: Frauenmaske in Wukari.



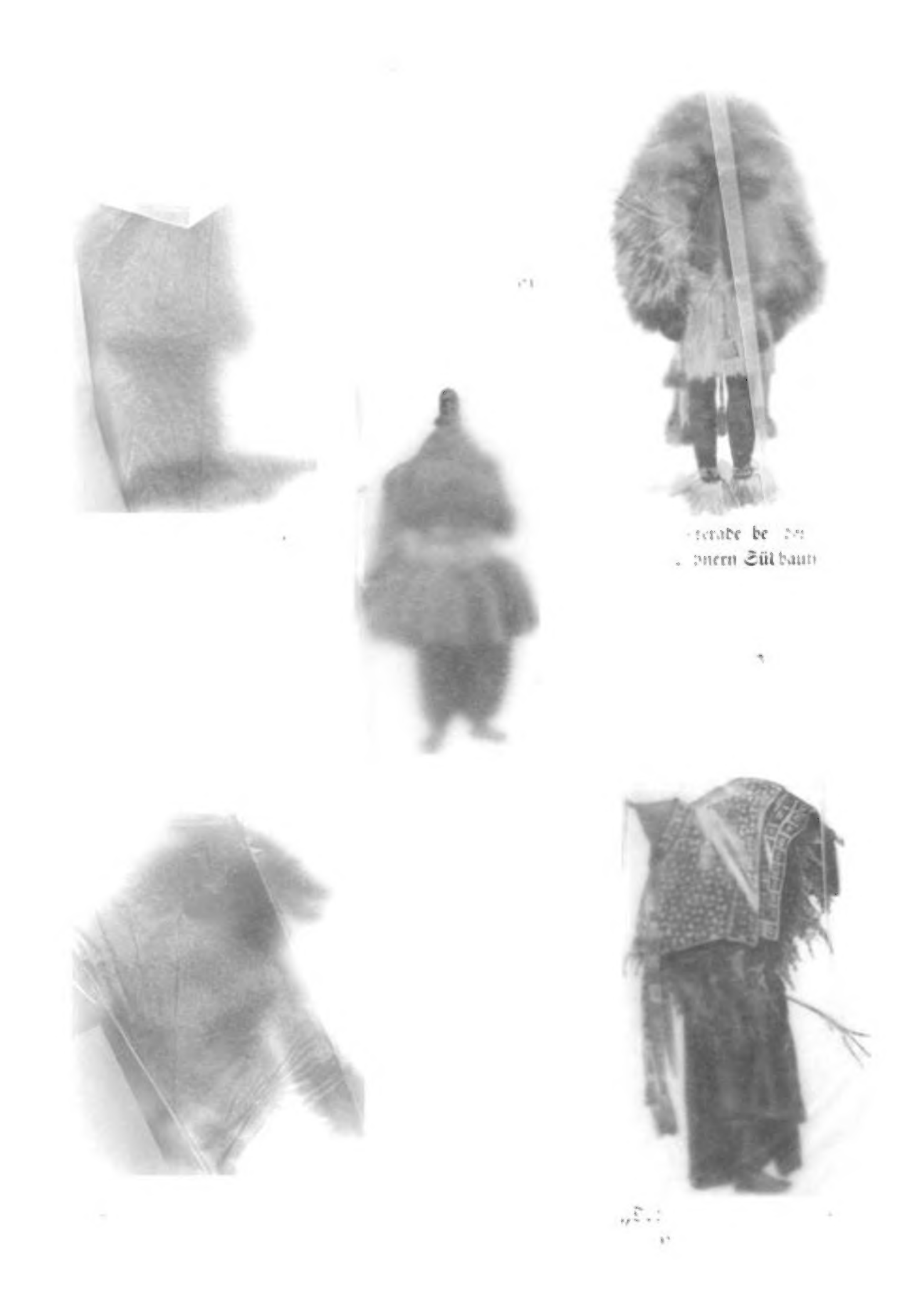
Maskerade bei den Bergbewohnern Südbautschis.



Krokodilsmaske der Jukum



„Dodo" bei den heidnischen Haussa am Benue.



Unter den unsträflichen Aethiopen

Gedruckt im Jahre 1913 als dritter Band der wissenschaftlich erweiterten Ausgabe von „Und Afrika sprach . . .“ bei Paß & Garleb G. m. b. H. Einband von der Berliner Buchbinderei Wübben & Co. Die farbige Tafel ist von der Druckerei Wagner & Co. hergestellt, der Kupferdruck von Wilhelm Rohr, in Berlin.





Von **Leo Frobenius**

erschien im gleichen Verlage:

Und Afrika sprach . . .

Wissenschaftlich erweiterte Ausgabe

I. Auf den Trümmern des klassischen Atlantis

II. An der Schwelle des verehrungswürdigen Byzanz

III. Unter den unsträflichen Aethiopen

Und Afrika sprach . . .
Volkstümliche Ausgabe in 1 Bande

Auf dem Wege nach Atlantis

Der schwarze Dekameron

Schwarze Seelen



Leo Frobenius

Unter den unsträflichen Aethiopen

Mit Unterstützung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde

Mit 56 Illustrationen und Tafelbildern, einer mehrfarbigen Tafel, einem Kupferdrucke und 2 Karten

Vita, Deutsches Verlagshaus, Berlin-Ch.



**Seiner Hoheit
dem Herzog Johann Albrecht
zu Mecklenburg, Regenten des
Herzogthums Braunschweig.**

Es ist ein Jahr verflossen, seit in den Räumen des preußischen Abgeordnetenhauses in Berlin eine Ausstellung der bildgemäßen Darstellungsergebnisse und der Ausgrabungsfunde der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition stattfand, — deren Protektorat Euer Hoheit gnädigst zu übernehmen geruhten.

Es ist ein Jahr verflossen, seit mir die Ehre zuteil wurde, Eurer Hoheit und Ihrer Hoheit der Frau Herzogin in dieser Ausstellung Erklärung zu bieten und zu erzählen von der Größe der untergegangenen, atlantischen Kultur und Vergangenheit, — von dem ritterlichen Zaubergeiste des byzantinischen Zeitalters, der auch über Innerafrika hingezogen ist, — von dem fossilartigen und keuschen Urwesen der aus homerischen Gesängen und grauester Vergangenheit zu uns herüberragenden aethiopischen Kultur, deren verehrungswürdige Reste auch in deutschen Kolonien noch von schlichten und sittlich hochstehenden Menschen getragen werden. — Damals durfte mein Verleger, Herr Hofrat Heinemann, Eurer Hoheit den ersten Band dieses Werkes überreichen.

Euer Hoheit haben seitdem durch mehr denn eine Maßnahme ein gnädiges Interesse und großes Wohlwollen für meine Arbeit an den

Tag gelegt; — für meine Arbeit und das Streben, der äußerlich so plump und bedeutungslos erscheinenden afrikanischen Kulturwelt die Maske der Unscheinbarkeit vom Antlitz zu reißen und die Wesenszüge einer schicksalsreichen und vielfach großartigen Vergangenheit freizulegen. Und jetzt, ein Jahr nachdem die erste Vorführung unserer Arbeit in größerem Rahmen statthatte, darf ich Eurer Hoheit auch den dritten Band der zusammenfassenden Publikation darbringen, — und ich tue es mit dem Gefühl großer Dankbarkeit.

Denn wenn ich jetzt die treue Schar meiner opferfreudigen Mitarbeiter wieder hinausführen darf auf unser Feld der Ehre, dann weiß ich, daß ich Eurer Hoheit, dessen Name wie kein zweiter für alle Zeiten mit dem Erblühen der Kultur des jungen deutschen Kolonialreiches verwachsen ist, die Erweiterung unseres Arbeitsrahmens zu verdanken habe. Möge es mir gewährt sein, Eurer Hoheit noch manchen Folgeband dieses Werkes als Beweis pflichtgetreuer Erfüllung des mir beschiedenen Berufes vorzulegen!

Daß Euer Hoheit sich in dieser gnädigen Weise an die Spitze unseres Arbeitsgedankens gestellt haben, ist uns allen ein Zeichen, daß wir ein glückliches Ende unseres Unternehmens erhoffen dürfen!

Grunewald, September 1913

Leo Frobenius
Chef der D. I. A. F. E.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Verzeichnis der Textabbildungen.

Verzeichnis der Tafelabbildungen.

Karten.

Der Neubau.

Mit diesem Bande betreten wir das Wohngebiet eines uralten Heidentumes, über dessen Bedeutung sehr viel zu sagen sein wird; doch habe ich vorher einige Worte zur Entwicklungsgeschichte dieses Werkes vorzubringen.

Mit diesem dritten Bande hat der erste Teil der Enzyklopädie „Und Afrika sprach ...“ einen vorläufigen Abschluß erreicht. Ich werde noch in diesem Jahre ein Heft mit Index oder Sachregister von Band I—III herausgeben und dann in die Ausarbeitung der zweiten Gruppe eintreten, die mit Band IV beginnen wird.

Der vorliegende Aethiopienband unterscheidet sich wesentlich von den beiden vorhergegangenen. Er stellt die Untersuchung einer kulturellen Schicht des Sudan-Profiles in Stichproben von Ost nach West unter besonderer Bevorzugung der in unseren Kolonien heimischen Stämme dar. Das Material ist so wiedergegeben, wie es eingesammelt wurde. Außerordentlich bedauerlich ist es, daß der deutschen Lettern wegen die Betonungen, Längen und Vokal-Gliederungen durch Zeichen druckmäßig nicht charakterisiert werden konnten. Da aber diese Enzyklopädie sowieso nur den Uebergang der reinpopulären zu den eigentlich fachwissenschaftlichen und zu den Einzelbeschreibungen darstellen soll, und sowieso der schwere Block unserer linguistischen Vokabelsammlungen einmal von fachkundiger Hand bearbeitet werden muß, so möge diese erste Wiedergabe einiger Vokabelreihen nur als Zeichen guten Willens mit Nachsicht aufgenommen werden. Zur Bearbeitung habe ich zu sagen, daß Oberstleutnant Frobenius die Manuskriptkorrekturen gelesen hat, und daß Albrecht Martius die Textrevisionen und die Druckleitung übernahm, während meine

Kameraden vom Kunstfache (die Herren Carl Arriens, Fritz Nansen, Fr. W. Fischer-Derenburg und B. Bauschke) aus dem Archiv das Illustrationsmaterial herauszogen und bearbeiteten. Mein alter Freund, Dr. Max Groll, übernahm wie früher in freundlicher Weise die Ausarbeitung der kartographischen Beilagen.

□ □

Die Aufgabe dieser Enzyklopädie „Und Afrika sprach . . ." ist es, in großen Zügen eine Gliederung der afrikanischen Kulturformen zu schaffen. Es ist die Darstellung einer Auffassung afrikanischer Kulturgeschichte, und mit vollem Bewußtsein gehe ich dabei von den durch meine Expeditionen und meine Mitarbeiter beigebrachten Materialien aus, ohne mich, wo es mir nicht dringend geboten erscheint, mit dem Aelteren kritisch abzufinden. Als meine Lebensaufgabe betrachte ich es, der afrikanischen Kulturgeschichte ein neues, weites, möglichst umfangreiches und eine reiche Entwicklung ermöglichendes Gebäude zu errichten. Man soll aber zu einem Neubau möglichst wenig Baumaterialien verwenden, die von auf Abbruch gekauften Häusern veralteter Systembildungen sehr billig zu haben sind.

Dabei versteht es sich ganz von selbst, daß ich die veralteten Wohnräume der Wissenschaft von der afrikanischen Kulturgeschichte vordem sehr eingehend studiert habe. Ich habe auch sicherlich mit mehr oder weniger Bewußtsein manche der älteren anerkannt vorzüglichen Architekturideen übernommen. In diesem Sinne hat mich Professor Becker sehr richtig verstanden, wenn er sagt: „Frobenius zeigt uns nun auch die in Afrika alten Volkskulturen, die der Islam nur übernahm, wovon übrigens der nicht überrascht ist, der die arabischen Nachrichten kennt, ja, wer nur Nachtigal genau gelesen hat. Aber merkwürdigerweise hat nie jemand die Konsequenzen aus diesen Angaben gezogen. Dies Verdienst von Frobenius ist unbestritten, diese These ist richtig . . ."

Indem ich meine Freude über diese und manche wohlwollende Anerkennung meiner Absichten und Bestrebungen ausdrücke — indem ich Professor Becker und der von dem weitaus größten Teile meiner Rezensenten mir gespendeten Zustimmung des Grundplanes sowie auch die Bewilligung der Mittel für den Weiterbau herzlichst danke, bleibe ich mir bewußt, daß ein großangelegtes Werk nicht

ohne Widerspruch seitens der Kollegenwelt und nicht ohne laute Aeußerungen der Meinungsunterschiede und ohne Kontroversen geschaffen werden kann. Und gerade die, die in alten Wohnräumen sich am längsten eingeheimelt haben, ziehen am wenigsten gern in einen Neubau und haben an diesem natürlich am meisten auszusetzen. — Und deswegen ist es ganz natürlich, daß Professor Becker den im vorigen Absatze abgeschnittenen Satz fortsetzt mit: „leider!" Das tritt in der Beurteilung meines Neubaues deutlich hervor. Am deutlichsten wie gesagt in der Kritik derer, die im alten Hause am längsten und behaglichsten wohnten und von denen man verlangt, daß sie sich im neuen einschränken sollen — z. B. in der Kritik der Islamisten. Diesen gegenüber befinde ich mich in der Lage eines Hausbesitzers, dessen sämtliche Mieter beim Quartalswechsel eine Menge von Klagen vorzubringen haben. Und wie ein Hausbesitzer in solchem Falle darf auch ich wohl bitten, zu bedenken, daß manches, was ungewohnt ist, zunächst für unpraktisch gehalten wird, daß auch jeder Neubau seine Schäden zeigt, daß aber bei einiger Geduld alle falschen Heizungs- und Beleuchtungs-Anlagen, nicht zusagende Tapeten und unkomfortable Zimmereinteilungen und anderes mehr ohne große Mühe abgeändert werden können — daß man aber nicht verlangen kann, daß alles von vornherein stimmt, so wie es sich der Mieter denkt, und daß man dem guten Willen des Wirtes einige Geduld entgegenbringen muß.

Ich bin nun zunächst natürlich sehr dankbar, daß ich für meinen Neubau eine durchaus füllende Zahl von Mietern gefunden habe, und rechte mit diesen in ihrer Unzufriedenheit sehr gerne (— während ich natürlich mit denen, die prinzipiell nicht hineinziehen wollen, nichts zu tun habe). Daß mein unzufriedenster Mieter, der verwöhnte Islamist, im vorliegenden Falle Professor Becker, im „Islam" 1913, S. 303/12 sein würde, war vorher zu sehen. Im alten Hause dominierte der Islamist — nun soll er sich mit einem geringeren Platze begnügen. Daß der Byzantiner als neuer Nachbar dazugekommen ist, geht noch an, aber daß die schlimmen Heiden bei weitem den größten Raum erhalten sollen, und nicht nur den größten Raum, sondern auch die komfortabelste Einrichtung, das ist doch eine unangenehme Sache! Professor Becker fühlt sich eingeengt.

Da muß ich dem Islamisten aber doch sagen, daß er aus seinem alten Hause eine recht übermäßige Masse veralteten Tröbels und unbrauchbar gewordenen Gerätes mitgebracht hat, daß er aber nach einiger Ueberlegung diese doch wohl auf die Rumpelkammer stellen kann. Ohne daß irgendeine Beziehung mit ihm bestand, ist mir

in Professor Marquart*) (Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde, erschienen 1913 bei Brill in Leiden) ein Partner zur Seite getreten, der nach sehr sorgfältigen, auch von Professor Becker bewunderten Studien den Islam als bislang für Afrika überschätzte Kulturmacht beiseite schiebt, und der gleichzeitig und unabhängig von mir auf die vom Nil her nach Westen verlaufende Spur byzantinischer Einflüsse gekommen ist.

Das, was den Islam und seine Bedeutung so schwer einzuschätzen macht, ist seine schlechte Literatur. Diese Literatur, die in allen kulturellen Fragen stets immer wieder alles als vom allein seligmachenden Mohammed herleiten will, ist derartig verlogen, daß sie schwer handlich ist. In dieser Literatur sind wenige Beweismateriale zu finden, so daß der moderne Islamist mehr oder weniger auf linguistische Eigentümlichkeiten und Wanderung von Sitten und Gebräuchen angewiesen sein wird. Unter diesen glaubt Professor Becker verschiedenes gefunden zu haben, was ich als vorislamisch und er als ausgesprochen islamisch bezeichnet.

Es ist nicht meine Absicht, hier auf alle Einzelheiten einzugehen. Ich will nur meinen sonst so hochverehrten Mieter auf einige Symptome derselben Ungeduld, die sich bei den meisten Mietern beim Quartalswechsel einzustellen pflegt, hinweisen.

In meinem Hause wird der Islam als solcher nicht gehaßt. Mein verehrter Mieter wolle gütigst auf S. 29, Band II den von ihm zitierten Satz bis zu Ende nachlesen und er wird finden, daß ich die Seite des Islam hasse, die alles zerstört und vernichtet hat. Gegenüber linguistischen Verfehlungen meinerseits mache ich Professor Becker darauf aufmerksam, daß „awo" im Joruba nicht Sandzauber heißt, sondern einfach nur Geheimnis und sowohl profanes wie rituelles. Wenn Professor Becker sagt, daß mein ganzes Pantheon ins Wanken geriete, weil ein Sandzauber hellenistischer Form sei, so wolle er bitte, bedenken, daß dies eine einzige Kleinigkeit ist, daß gegenüber dieser das Orakelwerfen als uraltes Besitztum viel wesentlicher ist. Mit dem vielleicht in neuerer Zeit eingeführten Sand-

*) Dieses Buch von Professor Dr. Marquart, welches die prächtigsten Beweise für sowohl alte, aethiopische Kulturbeziehungen, als für byzantinische Beeinflussungen erbringt, erschien erst im September dieses Jahres, also nach Abschluß des vorliegenden Werkes. Das Werk von Tauxier: „Le Noir du Sudan" bedeutet seinem wesentlichsten Inhalte nach ebenfalls die Zusammenstellung bedeutender Analogien und Uebereinstimmungen, die ohne Beziehung zu uns gefunden worden sind. Da dieses Werk aber in monographischer Weise nur die westaethiopischen Zentral-Stämme schildert, die wir selbst von 1907—1910 bearbeitet haben, so kommt es für uns weniger in Betracht als für denjenigen, welcher das Bestreben hat, für unsere Beobachtungen parallele Vergleichsmateriale zu gewinnen.

zauber als moderner Zugabe fällt ein ganzes Religionssystem in seiner ursprünglichen Einführungszugehörigkeit nicht. Wenn Professor Becker sagt, daß ganz Westafrika die arabische Geomantik kenne, so befindet er sich im Irrtum. Wenn er sagt, daß der Sudan heute noch voll von Arabern ist, so verfällt er in meinen Fehler; denn in Wahrheit ist nur der östliche Sudan und ein Teil des Sahel-Gebietes von Arabern überhaupt besucht. Mehrere meiner Herren haben überhaupt niemals einen Araber im Sudan gesehen. Wenn Professor Becker meint, daß die Joruben-Kultur sicher keine Küstenkultur ist, so ist das ein so schroff behaupteter Satz, daß mir unwillkürlich der Wunsch nach einem etwas ausgeführteren Belege erwächst. Wenn Professor Becker den Bori als verbreitet durch den Islam bezeichnet, so geht er auch wieder aus von bestimmten Symptomen, nicht aber von der Konstruktivität des Ganzen. Und so weiter!

Ich habe diese Dinge hier erwähnt, und gerade Professor Becker diese Zeilen gewidmet, weil es mir sehr wichtig erscheint, Grenzen der Kritik zu ziehen. Wo die alten Anschauungen auf ebenso schwachen Füßen stehen, wie neue, und nur dadurch ein Vorrecht haben, daß sie üblicher und verbreiteter sind, da sollte man nicht ohne weiteres das Neue kalt beiseite schieben. Das Neue hat stets den großen Vorzug der Anregung und der treibenden Kraft. Das Neue ruft Leben, Kritik, Nachdenken hervor, während das Alte lediglich einschläfert. Deshalb soll man die Jugendkraft, die in neuen Auffassungen auch wenn sie zu weit gehen, nicht immer als unerwünscht und unsympathisch ablehnen oder gar verurteilen. Nur wo Kräfte wirken und Bewegung entsteht, nur da kann sich der Stoff entwickeln. Allzulange haben wir in Afrika unter dem Drucke eines überschätzten Islam gearbeitet. Allzuhoch gehen heute noch die Wogen der Begeisterung für den Islam. Heute noch treten neue Gruppen von Europäern zusammen, um dem Islam breiteres Arbeitsfeld und Ausdehnungsgebiet in den Kolonien zu verschaffen. Niemand bedenkt dabei, daß der Islam die innerafrikanischen Völker in Kasten gliedert, und dazu in sich eine Kaste schafft, die selbst der produktiven Arbeit abhold, stets geneigt ist, die Heiden für sich tätig sein zu lassen. Wenige denken daran, daß der Islam eine Barriere darstellt, die dem so schon recht fatalistisch angehauchten Sinn des Afrikaners die letzte Möglichkeit eines Aufschwunges raubt. Gewiß gibt der Islam Würde; aber es ist eine Würde, die die Entwicklung behindert.

Das ist meine Anschauung von der Bedeutung des Islam. Mit dieser Anschauung bin ich in das Werk „Und Afrika sprach . . .“

eingetreten. Diese Anschauung festigt sich bei mir mehr und mehr. Ich bin Professor Becker sehr dankbar, daß er mir mit dieser seiner Rezension und mehr noch durch den Briefwechsel Anregung und Möglichkeit zur Vertiefung in die Probleme des Islam bietet. Ich bin mir bewußt, daß ich vielleicht islamische *äußerliche* Einflüsse unterschätzt habe. Das eine aber bleibt bestehen: *Die ganze große, wesentliche Kultur des tropischen Afrika hat entwicklungsgeschichtlich und in seinen Fundamenten nichts mit dem Islam zu tun.* — Man betrachte die gesamte Farm-Kultur, man betrachte die Architektur, die Industrien, die Religionssysteme (Systeme!), die Sozial-Organisationen usw.*) Alles vorislamisch! Und das sind gerade die Fundamente des afrikanischen Lebens.

Das ist der Grund, weshalb ich dem Islam in meinem neuen Hause keinen weiten Raum überweisen konnte. Wohl aber wird es hohe Zeit, daß wir uns mehr und mehr in das versenken und vertiefen und es innerlich durcharbeiten, was in älterer Zeit eine kulturelle Tiefe und Höhe geschaffen hat. Und eine der gewaltigsten Erscheinungen dieser älteren Zeit ist die aethiopische, der ich in meinem Hause das ganze Untergeschoß anweise.

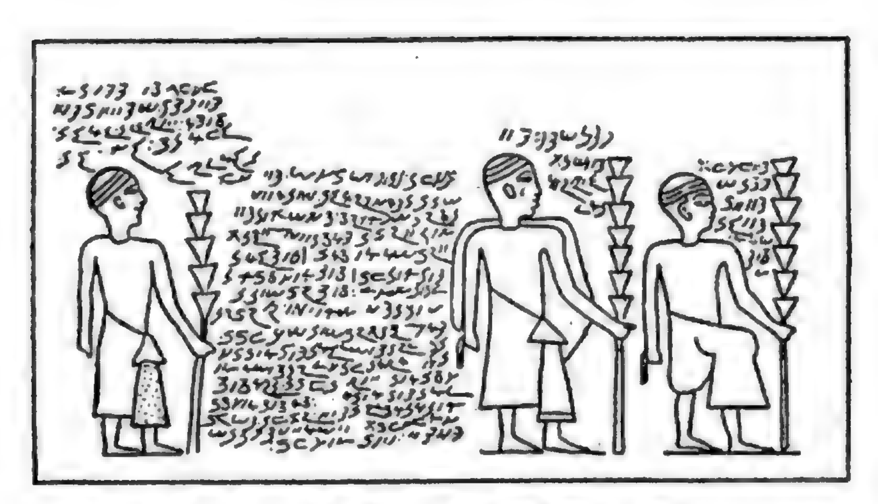
Leo Frobenius.

---

*) Ich verwende ausdrücklich die Worte: **Systeme** und **Organisationen**, womit ich in sich ausgereifte aus- und durchgebildete Erscheinungswelten meine, während bislang alle die, die Einwendungen erhoben, immer nur **Einzelzüge** und vereinzelte **Symptome** vorbrachten. Aber ebensowenig wie ein echter Innerafrikaner dadurch, daß er eine europäische Sicherheitsnadel an seiner afrikanischen Tobe trägt, seine innerafrikanische Individualität aufgibt, ebensowenig büßt die templare Jorubareligion mit ursprünglichem Loswurfe ihre Konstruktivität dadurch ein, daß eine ursprünglich vielleicht hellenistische Sandzeichen-Malerei vielleicht (?) neuerdings hinzugetreten ist. Derartige Einwürfe und Widersprüche repräsentieren einen Rückfall in den isolierenden, kurzsichtigen, und „fetischistischen" Kulturkritizismus, aus dem ich die afrikanische Kulturgeschichte durch Aufstellung der Kulturkreistheorie und das Systemaufdeckungsbestreben herauszureißen suchte. Die templare Religion, wie sie im ersten Bande geschildert ist, der Bori, wie ich ihn im zweiten Bande darstellte, und die tellurische Religion, wie sie in diesem dritten Bande durchforscht wird, sind **Systeme**, an denen vor allen Dingen die innere, genetische Homogenität wesentlich, und etwa neuerdings und anderweitig auch vorkommende **Einzel-Symptome** gleichgültig sind.

Junge Muntschiburschen, die als ganz besonders bösartig verschrien sind.

(Nach Photographie von Leo Frobenius.)



Primitiv meroïsche Zeichnung mit Schrift (nach Budge).

Einleitungskapitel.

Aethiopische Studien.

Inhalt: Unansehnlichkeit und Unscheinbarkeit der Aethiopen inmitten entwickelter Wissenschaften; Kolonialpolitische Bedeutung der Aethiopen; Schwierigkeit des Studiums; erste Bekanntschaft mit Aethiopen. Zur Porta Alantica. Zweierlei Geist, zweierlei Land. Küstenklatsch. Zu den wilden Waldmunschi. Wilde, die doch bessere Leute sind. Djenn. Benue auf. Deutsch-Kamerun. Krankheiten. Die fulbischen Raubritter. Schlechter Empfang. Auf unbegangenen Wegen. Die liebenswürdigen „Wilden". Zusammenkunft der „Völker". Gebirgsbewohner. Die unsträflichen Aethiopen. Wege der Regenzeit und der Trockenzeit. In Booten den Tarraba hinab. Lokoja. Um Afrika herum nach Kordofan. Nubische Studien. Zusammenkunft mit unseren Leuten. Nilab nach Aegypten.

Unansehnlichkeit und Unscheinbarkeit der Aethiopen.

Mit dem 10° nördlicher Breite als Mittellinie zieht sich längshin durch den Sudan eine Zone der Verbreitung äußerlich sehr primitiv erscheinender Volksstämme. Sie begegnen dem Wanderer allerorts als die Scheuen, Zurückgedrängten, Kulturarmen und in wesentlichen Punkten als die den großen Staatenbildnern gegenüber Unbedeutenden und Lebensschwachen. Die afrikanischen Staatenbildner sowohl vorislamischen als islamischen Glaubensbekenntnisses haben seit Generationen ihre Sklavenjagden in die Berg- und Sumpflandschaften jener schlichten Bauersleute unternommen, haben sich daran

gewöhnt, sie als treue, aber minderbegabte Geschöpfe zu bezeichnen, haben sie in jeder Weise ausgenutzt und ihnen wie einem flüchtigen Wilde nachgestellt.

Die ersten europäischen Forschungsreisenden, die ihre ethnographische Belehrung von den damals noch machtvolleren, aber auch damals nicht mehr wie halbgebildeten, islamischen Machthabern erhielten, waren nicht imstande, diese Stämmchen und Völkerschaften als Menschen und als solche auch der Kultur nach richtig einzuschätzen. Somit erschienen auch ihnen diese Bergvölker mit den sie auszeichnenden urwüchsigen Sitten und Gewohnheiten als „Wilde", als rohe, ganz primitive, unmenschliche Wesen, als Restformen eines längst untergegangenen sehr einfachen Kulturzustandes. Wenn diesen ersten Sudanforschern die von den Islamiten so arg bedrängten Wesen auch Mitleid einflößten, so zieht sich doch durch die gesamte ältere Literatur die Beurteilung dieser Menschen als einer urweltlich primitiven Kulturform hin und nur hier und da huscht ein erstaunender Ausruf durch die Reisewerke, wenn die Physiognomien dieser scheuen „Ureinwohner" etwas Edleres und Vornehmeres aufwiesen als die der angesehenen Machthaber, die den Bergbewohnern gegenüber doch als brutaler und gröber hervortraten. Aufgefallen ist allerdings auch den älteren Forschern schon, daß diese Berg- und „Urvölker" die weitaus besten Farmbauern im Sudan waren. Aber derartige Beobachtungen blieben an der Oberfläche und in den Vordergrund drängte sich immer wieder der Eindruck, den die barbarischen, schlichten Sitten hervorriefen. Und bis heute ist man in der Völkerbeurteilung noch nicht bis zu der objektiven Ueberlegung vorgedrungen, die uns zu der Ueberzeugung führen muß, daß ein Volk, das wirtschaftlich hervorragende Leistungen aufzuweisen hat, auch sonst einen wesentlicheren und innerlich wertvollen Kulturbesitz sein eigen nennen muß. Auch heute ist die große Menge theoretischer wie praktischer Völkerbeurteiler noch nicht reif für die richtige Abschätzung solcher Eigenarten. Und daß diese verachteten „Wilden" Innerafrikas die eigentlichen Nahrungs- und Kornproduzenten, die Ernährer des weithin ausgedehnten Sudan darstellen, das erkannten auch die alten Reisenden noch nicht.

Ebensowenig wie die ersten Forscher auf dem Felde draußen vermochte die europäische Wissenschaft mit diesen Leuten etwas Rechtes anzufangen. Die eigentlich ethnologische Kulturwissenschaft bevorzugt in Europa als Studienobjekte die Völker, die ihr sehr dicht unter die Augen gerückt sind und besonders diejenigen, die schöne Museumsstücke liefern — was bei diesen Splitterstämmen beides nicht zutrifft. Denn Regierungen und Forschern kamen diese Leutchen immer

nur selten und sehr wenig in die Augen; die Regierungen stützten sich zunächst natürlich überall auf die höher organisierten, städtebauenden und reichegründenden Fulbe, Mande, Haussa, Kanuri, Nubier usw., also auf die, die bei der europäischen Kolonialbildung werktätig mit Hand anlegten und überhaupt europäische Kultur zu fördern bereit waren (die aber naturgemäß gerade die schlimmsten Feinde der Bergbewohner von jeher waren); die Wissenschaftler aber wandten sich vor allen Dingen denjenigen zu, die reiche Museumsbeute versprachen, wie die Dahomeyer, Kameruner Graslandstämme, Massai, Warundi usw. usw. Aber die splitterhaften Kleinstämme blieben unberücksichtigt, im Westen sowohl wie im Osten, wo das überaus wichtige, abflußlose Gebiet zwischen dem Kilimandscharo und den Seenstämmen überhaupt noch nicht genügend untersucht worden ist. Es ist das auch ganz selbstverständlich und leicht erklärlich. Man fand keinen rechten Anhaltepunkt, um das Wesentliche und Bedeutsame an diesen Stämmen zu finden und aufzuklären. Denn die Stämme selbst zogen sich überall zurück und gaben sich nirgends von selbst als Studienobjekte preis. Und so blieben sie mehr oder weniger ein Objekt der Linguistik.

Die Sprachwissenschaft hat nun allerdings durch Erkenntnis der isolierenden Sudansprachen (Tonhöhenwerte usw.) in den letzten Jahren wesentliche Fortschritte für Aufklärung der Sudankulturen gemacht. Aber den eigentlichen Splitterstämmen ist auch sie noch mit spezialisierender Forschung ferngeblieben, und da sie in keiner Weise durch die Ethnologie genügende Kulturaufklärung nach dieser Richtung erhielt, so war sie unmöglich imstande, der psychologischen Bedeutung dieser isolierenden Sprachen genügend Rechnung zu tragen. Ohne Anregung durch die Ethnologie, die eben bis dahin die große kulturgeschichtliche Bedeutung der Splitterstämme als Grundlage der Sudanstaaten nicht erkannte, konnte fernerhin die Sprachwissenschaft nicht auf den Gedanken kommen, spezialisierend vorzugehen, und doch ist es sowohl bedauerlich, als schwer verständlich, daß die große Wichtigkeit der Nubasprache, deren Beziehung zur altnubischen Kultur schon seit Jahrzehnten geahnt ist, bis heute noch nicht genügend gewürdigt wurde. Jetzt aber, wo mit vorliegendem Werke die alte Schuld der Ethnologie den Aethiopen gegenüber wenigstens der Hauptsache nach getilgt ist, jetzt ist zu hoffen, daß die heutzutage in besten Händen liegende afrikanische Sprachwissenschaft sich diese Leckerbissen nicht länger wird entgehen lassen.

Im zweiten Bande dieses Werkes habe ich auf Seite 1 usw. eine grobe Gliederung der sudanischen Völker und Kulturen in Staaten-

bildner und Splitterstämme vorgenommen. In jenem Bande wurden zunächst jüngere Schichten abgehoben, von diesen auch nur die eine und andere — ein Prozeß der notwendig war, um jetzt bei detaillierterer Behandlung der aethiopischen Typen eine Uebersicht darüber zu haben, nach welcher Richtung jüngere Mischungselemente als abzudeckende in Betracht kommen und bei der Beurteilung des Urtypus in Abzug zu bringen sind. Ein Kriterium hierfür zu haben ist aber sehr wichtig, denn unsere Aufgabe läuft darauf hinaus, einen „Urtypus" auf afrikanischem Boden festzustellen und diesen dann mit einer alten, historisch erkennbaren Schicht der Weltgeschichte in Einklang zu bringen. Damit will ich nicht gesagt haben, daß ich die Aethiopen als einen Urtypus auf afrikanischem Boden betrachte. Ich will nur sagen, daß ich aus der selbstverständlich sich auch bei diesen Menschen kulturell allenthalben äußernden Variabilität alles Jüngere in Abzug zu bringen und ihre älteste, schlichteste Form (und diese bezeichne ich hier als Urtypus) bloßzulegen versucht habe.

Die Aethiopen in der Wissenschaft der Weltgeschichte.

Damit unternehme ich aber ein sehr wichtiges Werk. Wenn es gelingt, diesen Urtypus auf afrikanischem Boden als vollgeschlossenen und einheitlichen zu erkennen und als einen frühhistorischen einzugliedern, so werden wir für die gesamte afrikanische Vorgeschichte eine Perspektive von früher ungeahnter Tiefe gewinnen. Es wird uns Afrikanisten dann möglich sein, an die aegyptische Geschichte und an die so unendlich auskunftsreichen Monumentalnachrichten des Pharaonenreiches anzuknüpfen. Wir sind dann in der Lage, Afrikas Urzeit in einen direkten Zusammenhang mit den eminentesten Tatsachen asiatischer, kulturgeschichtlicher Vorzeit in Verbindung zu bringen. Nach endgültiger Aufklärung dieser Dinge auf afrikanischem Boden wären wir dann endlich einmal in die Lage versetzt, auch den anderen hohen Wissenschaften zu geben; dann werden wir nicht mehr immer nur auf ein ständig wiederholtes und damit beschämendes Nehmen angewiesen. — Das ist das Ziel der Arbeit, das wir mit diesem Bande beginnen. Wir sind uns bewußt, hier nur den Anfang und eine Grundlage schaffen zu können. Ausführlichere und dadurch wertvolle Einzelheiten werden erst später Untersuchungsobjekte bilden können.

Die historische Wissenschaft muß ich allerdings um gütige Nachsicht bitten. Wird sind als Wissenschaft sehr, sehr jung, noch recht ungelenk und ungefüge und nicht so abgeklärt, daß wir ohne weiteres in den Stand gesetzt sind, abgerundete und polierte, systematische und übersichtliche Resultate vorzulegen, wie ältere, ausgereifte Arbeitsverbände, bei denen sich jeder einzelne auf den andern stützen, jeder einzelne an so und so viel andere anlehnen kann. Gerade bei der Ab-

fassung dieses Werkes empfand ich eine gewisse persönliche Isoliertheit ganz besonders stark und hemmend, wenn ich auch zugeben muß, daß sie mich auf der andern Seite mit Stolz erfüllt hat. Denn in theoretischen Fragen sind mir kritische Freunde ausgleichend und nacheifernd gefolgt. Im praktischen Werke aber fehlt es an ethnologischen Mitarbeitern in diesem Sinne so gut wie vollkommen, vielleicht deshalb, weil die Uebersicht über die Materialmassen, die Hunderte von Mitarbeitern in das Archiv der D. I. A. F. E. liefern, den Kollegen fehlt. Denn auch für mich ist es schwer, aus der sich immer mehr anhäufenden Stoffmasse das Wesentliche herauszugreifen und die Uebersicht zu behalten. Aus unserm Archiv wurden in diesem Bande nur die eigenen Beobachtungen reproduziert und die Dokumente aus anderer Hand späterer Veröffentlichung vorbehalten. — Des ferneren sei darauf hingewiesen, daß unter den Völkerbeschreibungen die Materiale den Vorzug erhielten, die in den deutschen Schutzgebieten eingesammelt wurden.

Die Bedeutung der Aethiopen für die Kolonialpolitik.

Aber wenn ich derart das Hauptgewicht dieses Bandes auch auf wissenschaftliches Gebiet wirken sehen möchte, so liegt es mir doch sehr am Herzen, darauf hinzuweisen, daß die Resultate der vorliegenden Arbeit einen vielleicht nicht unwesentlichen kolonial-politischen Wert besitzen. Wie oben schon erwähnt, ist es ja eine ganz natürliche Sache, daß unsere praktischen Kolonialbeamten ihre Macht und Arbeit zunächst auf die, die Flächen und Städte bewohnenden Fulbe, Haussa, Kanuri, Mande usw. stützen, denn diese haben von alters her die Organisation in den Händen, die es ermöglicht, die Wünsche der Regierung auch auf die Splitterstämme auszudehnen, bei der Einziehung der Steuern behilflich zu sein, Wege zu bauen und dergleichen mehr. Und doch darf man nie vergessen, daß sie nicht die direkten Produzenten der Bodenwerte sind, daß sie vielmehr seit vielen Generationen durch Sklavenjagden den Splitterstämmen die Arbeitskräfte entreißen, die Splitterstämme bedrängen und aussaugen und mehr und mehr zerstören. Infolgedessen findet bis heute die eminente Arbeitskraft und Produktionsfähigkeit der Splitterstämme in den afrikanischen Kolonien weder genügende Anerkennung und Berücksichtigung noch Schulung und Ausnutzung. Lediglich in Nordtogo fand ich auf diesem Gebiete eine Ausnahme.

Indem ich nun dieses Werk in die Hände der Lenker deutscher Kolonisationsarbeit lege, weise ich auf die überall im Sudan und somit auch im nördlichen Kamerun und nördlichen Togo hervortretende Arbeitsfähigkeit, Betriebsamkeit, Farmbaugewandtheit und Produktionskraft der aethiopischen Splitterstämme, fernerhin und



ganz besonders aber auf ihre hohe sittliche Bedeutung und ihre allgemein menschliche Tüchtigkeit hin. Diese Eigenschaften gehen aus den nachfolgenden Schilderungen klar und deutlich hervor. Wenn wir Europäer diese Menschen unter unsere Leitung nehmen, werden wir mit ihnen selbstverständlich ganz anders verfahren müssen, als die islamitischen Halbbarbaren, die sich bis heute des Wertes dieser Menschen vollkommen bewußt sind. Für uns repräsentieren diese Menschen einen so großen Wert, daß wir nicht genug Kraft und Arbeit daran setzen können, sie zunächst von ihren Bedrückern zu befreien, sie dann aus den schwach produktionsfähigen Bergländern, in die sie geflüchtet sind, in ihre alte Heimat, in die fruchtbaren Täler zurückzuführen und ihnen zum dritten endlich dann die Schulung und Förderung zuteil werden zu lassen, die diese Menschen geeignet machen, ein wesentlicher Teil unseres wertvollen und produktiven Kolonialreiches zu werden; denn suche man auf dem afrikanischen, roten Boden welche Werte man will, so wird man doch nichts entdecken und finden, was auf die Dauer wertvoller ist als eingeborene, sittliche Menschenkraft; und die bedeutsamste Arbeitskraft unserer afrikanischen Kolonien wird nicht die des Küstenlaffentums, sondern die des aethiopischen Bauerntums im Inlande sein.

□ □

Schwierigkeit des Studiums der Aethiopen.

Allerdings, Sorgfalt wird man diesen Völkern widmen müssen, um sie verstehen zu lernen und sich ihnen verständlich zu machen — mehr Sorgfalt als bei anderen. Nicht ohne Mühe gewinnt man die geistige Herrschaft über diese Stämme und Stämmchen. Ich habe das bei ihrem Studium weidlich kennen und besonders in linguistischen Dingen fürchten gelernt. Das nachfolgende Beispiel mag sowohl den Typus als die Schwierigkeit der Arbeit charakterisieren.

Ich habe mein Häuflein von Berichterstattern aus den Bergen herunterkommen lassen, um mich versammelt und stelle heute fest, daß der Priester bei ihnen xyz heißt. Wir plaudern den ganzen Nachmittag über den xyz, von seinen Maßnahmen, Opfern, Verordnungen usw. Am andern Morgen kommen wir wieder zusammen; es fehlen von den zwölf alten Herren zwei, die durch ein anderes Paar ersetzt sind. Wir setzen uns behaglich nieder und ich rekapituliere dann, was wir gestern von dem xyz genannten Priester gehört haben. Die Leute sehen sich erstaunt, verblüfft, verständnislos, man kann direkt sagen dumm von der Seite an; es ist ganz klar, sie verstehen

mich nicht. Also wiederhole ich. Die Leute schütteln den Kopf; endlich kommt einer mit der Sprache heraus: keiner hat verstanden, was ein xyz ist. Ich setze also eingehend auseinander, daß ein xyz ein Priester ist, der die und die Maßnahmen, Opfer, Verordnungen usw. vollzieht.

Mit einem Male geht auf dem Antlitze des einen das Licht der Erkenntnis auf, dann auf einem zweiten, dritten, vierten, zuletzt strahlen sie mich alle freudig an und es kommt heraus: also vom Priester wird gesprochen? Ja, der heißt doch aber gar nicht xyz, sondern mnyz; auch sei die Opferordnung in dem und dem Punkte nicht so, wie sie gestern vorgetragen worden sei. — Ich stelle also das fest und notiere an Stelle von xyz sogleich mnyz und dann frage ich, wie es komme, daß er heute anders heiße als gestern. — Ja, gestern hat ein ganz alter Mann das Wort geführt, der aus dem und dem Gehöft an der Bergkante stammt, und in dem Gehöft, da heißt alles ein wenig anders als bei den andern, auch werden die Opfer alle ein wenig anders vollzogen als bei den andern. — Also gut, wir arbeiten den Tag über auf der Basis von mnyz, stellen diese und jene Feinheit und Tradition fest, werden im Verlaufe der Arbeitsstunden immer intimer und einigen uns beim Abschiede darüber, daß der Redeführer von gestern ein ganz hinterwäldlerischer Mensch gewesen ist, bei dem man wieder einmal so recht sehen könnte, wie merkwürdig sich die Leute entwickeln, wenn sie sich immer abseits halten und nie zum regelmäßigen Abendschoppen kommen. Gegen Abend trennen wir uns als die besten Freunde.

Am dritten Morgen kommen die alten Freunde von den Bergen wieder. Es sind abermals etwa ein Dutzend. Nur sind zwei der jüngeren gegen ein paar ganz alte, ehrwürdige Herren ausgetauscht. Sie setzen sich nieder. Ich begrüße sie. Wir sind nun schon behaglich und machen persönliche Scherze über die gestern oder vorgestern ans Tageslicht gekommenen Eigentümlichkeiten des einen oder andern, amüsieren uns auch noch einmal darüber, welche wunderlichen Auskünfte vorgestern der Hinterwäldler erteilt hat. Dann kauen wir noch eine Kola und beginnen. Ich erzähle ihnen von dem mnyz genannten Priester, der die und die Verfügungen, Verordnungen, Opfer usw. vornimmt. — Hm! — Die Alten, die sehen sich wieder verblüfft, erstaunt, verständnislos und beinah dumm an; einige besser Bekannte schütteln auch die Köpfe und als ich sie nun frage, was es denn gäbe, da höre ich denn, daß die Leute gar nicht verständen, wovon ich überhaupt rede. Worauf ich denn mit der jedem Afrikaforscher eigentümlichen Geduld von vorne beginne. Ganz langsam, ganz

ordentlich, eins nach dem andern — bis einer der Greise genau wie bei uns in der Schule die Hand hochhebt und sagt: da ist wohl Priester mit gemeint. Priester heißt aber gar nicht mnyz, mnyz ist der Opferknecht, und den geht das alles gar nichts an, der Priester selbst der heißt mno. — Schön, woher kommt denn der Irrtum? Ja, das wäre doch ganz einfach. Gestern hat ein Alter von dem Talrandgehöft das Wort geführt, und das wisse doch jeder Mensch, daß in diesem Talrandgehöft eine ganz wunderliche und verschrobene Sippe wohne, bei der immer alles ganz besonders zugehen muß, bei denen der Priester sogar seine Opfer nach einer Art begehen müsse, die sonst kein Mensch mehr schätze und da kommt dann heraus, daß die Leute in dem Talrandgehöft eine ganz schnurrige Gesellschaft sind. — Also wird alles wieder revidiert und auf die Priesterbenennung mno unter Ausschaltung aller bei den schnurrigen Talrandbewohnern üblichen Absonderlichkeiten durchgearbeitet. So geht es den Tag über. Am Abend ist das Bild vollständig. Wir haben uns ausgezeichnet verstanden. Es wird alles noch einmal wiederholt, die zwölf Greise nicken freudestrahlend mit den Häuptern, klatschen sich vor Vergnügen auf die Oberschenkel, finden es zu schön, daß der Weiße nun alles so genau kennt wie sie selbst, kauen noch eine Kola, trinken noch einen Humpen Bier und ziehen strahlend vor Glück von dannen.

Wenn der freundliche Leser an dem nächstkommenden Morgen wiederum einen Blick in meine Arbeitsstätte werfen würde, würde er abermals zwölf würdige Greise um meinen Schreibtisch herumhocken sehen und würde feststellen können, daß unter vollständiger Ratlosigkeit und unter absoluter Verzweiflung der Dolmetscher gebucht wird: der Priester heißt abcde; — aus welchem Grunde, ist gleichgültig, wahrscheinlich aber ist es, daß gestern wieder irgendein spezieller Gehöftsherr seine spezielle Bezeichnung angebracht hat.

Der Leser wird verstehen, daß eine ungeheure Geduld dazu gehört, diese Zersplitterung zu überwinden und aus diesem Durcheinander von verschiedenen kleinen Divergenzen das Mittelmaß herauszufinden. Der Leser wird verstehen, daß ebenso wie diese Menschen geschlechterweise sogar sprachliche Eigentümlichkeiten entwickeln, auch die Gebräuche schwanken und verschieden sind, und wenn ich gesagt habe, daß es eine große und wertvolle Aufgabe für die praktische Kolonialpolitik ist, diese Menschen in ein weiteres Arbeitsfeld zu ziehen und zu schulen, so bin ich mir doch vollkommen klar darüber, wie ungeheuer schwierig es ist, diese harten Köpfe in gütiger Weise unter einen Hut zu bringen. Ich kenne bis jetzt nur einen Europäer, dem dies gelang und der mit der so erzielten Leistung vielleicht unter allen prak-



Marsch der Expedition durch Nordkamerun im Herbst 1911.

(Von Carl Arriens)

tischen Kolonialpolitikern einzig dasteht: das ist Dr. Kersting, der frühere Resident in Nordtogo. Mögen sich viele finden, die ihm nacheifern und ähnliche Erfolge erzielen wie er. Sie werden dann auch finden, welch eminente, wirtschaftliche Kraft in diesen Menschen steckt.

□ □

Erste Bekanntschaft mit den Aethiopen.

Wann mir das Problem der aethiopischen Stämme zum ersten Male dämmerte?

Gegen Mitte des Jahres 1905 setzte ich einmal von Süden her bei Mange über den Kassai. Am Tage vorher hatten wir auf Flußpferde gejagt, und ich hatte auch einen guten Schuß angebracht. Das getroffene Tier war wie üblich in die Tiefe gegangen und als es dann nachts nach unserer Rückkehr zum Lager ein wenig stromabwärts wieder zur Oberfläche kam, waren vom nördlichen rechten Stromufer Leute gekommen und hatten die Beute in ihr Dorf geschleppt. So berichtete mir am andern Morgen die auf der Sandbank zurückgelassene Wachtmannschaft, die alles beobachtet, aber nicht gewagt hatte, die als schlimme Kannibalen verrufenen Bassongo-Mino, die ein kleiner Teil der weitausgedehnten berüchtigten Mongo sind, zur Rede zu stellen.

Wie hätten sie das auch wagen sollen! Diese Menschen waren damals noch die schlimmsten unter den schlimmen Urwaldmenschen. Sie waren gefürchtet, so weit sie verbreitet waren. Vom Lomami bis zum Leopold II.-See, vom Kongo bis zum Sankurru. Sie führten die männervernichtenden Kriege, sogar untereinander, Geschlecht für Geschlecht. Sie waren kriegerisch und rechthaberisch, räuberisch gegen Fremde und berühmt durch ihre Liebe für Menschenfleisch. Seltsam und hart waren ihre Sitten und die weichlichen Westleute bewunderten sie wegen der Strenge ihrer Gebräuche.

Ich wollte selbst nach dem Flußpferd sehen und setzte am andern Morgen über den Strom. Drüben mußten wir einige Kilometer landeinwärts wandern; dann sahen wir das Dorf, keinen geschlossenen Gemeindeweiler, sondern eine Spreu von Gehöften. Auch trat mir nicht ein Häuptling als Machthaber und Vertreter des Gemeindewillens entgegen, sondern aus jedem Gehöft kam ein Mann, eine Art Familienältester zur Unterhandlung. Klar und deutlich war dann der Willensausdruck dieser Menschen. Sie zogen sich nicht etwa als feige Diebe zurück; sie waren weit davon entfernt, etwas zu leugnen oder zu entschuldigen; sie sagten mir vielmehr, daß es ihr altes Wasser sei, auf dem sie seit Zeit der Väter gejagt hätten, und auf dem

hätte ich den Dickhäuter getötet, ohne sie zu fragen, ob ich es dürfe. Es war ganz augenscheinlich, daß diese Leute im Recht waren, weil sie ein klares Rechtsgefühl besaßen und aussprachen, und ich zog mich zurück. — Damals und auch am Sankurru später stellte ich fest, daß diese Mongo-Bassongo-Minogruppe im Gegensatz zu den vielen Westafrikanern eine ursprünglich dem Sudan zugehörige Kultur besaßen.

Im Jahre 1907 betrat ich den Sudan, und, von Timbuktu kommend, ward ich vom Homburi-Plateau herabsteigend und das Mossiland durchmessend, zum ersten Male wieder an den Eindruck ermahnt, den der erste Besuch eines Mongoweilers in mir wachgerufen hatte. Ueberall, bei Uahiguja, bei Jakko, bei Wagabugu, sah ich dann und wann vereinzelte fernab von den Mossiortschaften gelegene Gehöfte, in denen sogenannte Tenga-Demba, d. h. soviel wie Urbewohner, hausten. Und von da an lernte ich oftmals unter meinen Sudanleuten die gleiche Scheu kennen, die vordem meine Westleute vor den Mongo gehabt hatten. Auch hier galten die Urbewohner als alleinige Herren der Landrechte, die ein anderer als der sklavenjagende Mossi nicht brechen durfte. Auch hier wieder trat mir die geschlechtermäßige Gliederung und das Fehlen einer Ortsbehörde auf. Ein Kultursymptom nach dem andern trat hinzu. Immer mehr gelang es, in den Geist dieser Menschen einzudringen, das Problem der Aethiopen entfaltete sich immer klarer, bis ich dann im zentralen Nigerlande, in Nordtogo, später in Nordkamerun, in Nigerien und endlich am Nil die letzten Glieder der langen Kette fand.

Auch ich habe mich erst an das Sehen dieser Menschen gewöhnen müssen, und ich habe immer wieder dagegen kämpfen müssen, daß nicht der Eindruck, den die äußerlich übermächtige Städtekultur heute hervorruft, die Erkenntnis der Bedeutung des aethiopischen Wesens wieder verdunkelte.

Und hier will ich anknüpfen an die Schilderungen der Erlebnisse im Sudan, die ich im vorigen Bande mit dem fünften Kapitel abbrach.

Der Leser soll mit mir die Pracht Bidas verlassen und den Weg zu den bergbewohnenden Aethiopen Nordkameruns einschlagen.

□ □

Bida-Lokoja. Zweierlei Land; Zweierlei Geist.

Abschied! Die Kalatschi, die Posaunen des Emirs von Bida lassen ihren gellenden Ruf erklingen. Reiter jagen durch die Straßen und bringen hierhin und dorthin Nachrichten. Lange Züge von Trägern sind schon zum Tore hinausgewandert. Edle Nupe und vornehme Fulbeprinzen versammeln sich mit ihrem Gefolge, um sich

zu einem langen Zuge zu vereinigen, der uns herausgeleitet aus der Stadt der byzantinischen Erbschaft. Lebt wohl ihr fleißigen Glasarbeiter! Vergeßt uns nicht, ihr unermüdlichen Steinschleifer! Hämmert weiter, ihr kunstfertigen Bronzetreiber! Ade, all du wunderliche Pracht! Habe Dank, du freundlicher Hauswirt! Biba, mein guter Junge, setze die Posaune an den Mund und blase der Stadt, der du deinen Namen verdankst, einen Gruß zu.

Dann liegt die schöne Stadt des Nupelandes, die reiche Schatzkammer byzantinisch-persisch-nubischer Herrlichkeit, hinter uns — und zwar dieses am 18. April 1911. Wir wollen nun in die Berge ziehen zu den primitiven Völkern, zu den Splitterstämmen, zu den Einfachen und Schlichten. Wir kehren uns aber erst zum Niger zurück, und der Strom, den ich dereinst zum ersten Male (im Jahre 1906) bei Bamako erblickte, der mich 1907 auf der Fahrt nach Timbuktu hinaufführte, den ich Ende 1910, aus dem Jorubalande kommend, bei Jebba gekreuzt hatte, trägt uns nun Lokoja zu.

Nach Lokoja! Zur Porta Alantica! Es war gewissermaßen ein Schritt rückwärts, ein Wegstück der Küste zu, das wir fuhren, als wir den Niger bis zu jenem Punkte hinabglitten, an dem er sich mit dem Benue vereinigt. Ich mußte aber aus vielen Gründen diesen Weg ziehen. Teils weil wir uns in Lokoja an unserem Stapelplatze neu ausrüsten mußten, teils weil der Wasserweg uns am bequemsten den Benue hinauf in die Nordkamerunländer bringen konnte, teils aber weil ich mich unbedingt einmal mit dem Geiste der Küste auseinandersetzen wollte, ehe ich mich wieder für längere Zeit in das Innere, in die ferneren Inlande zurückzog. Denn Lokoja liegt an der Porta Alantica, an jenem Punkte, an dem Niger und Benue, wo der Strom aus der Sahara und dem Westsudan und der aus dem zentralen Sudan sich miteinander vereinigen. Es ist der Punkt, bis zu dem die Großschiffahrt getrieben wird, der Punkt, der für den aus dem Inlande Kommenden das Erreichen der Küstenzone und für den von der Küste Herannahenden das Betreten des Inlandes bedeutet. — Die Geister zweier Regionen berühren hier einander die Hände.

O, wie verschieden geartet sind diese beiden Geister, jener der Küste und dieser des Inlandes! Es sind zwei Geister, die sich allenthalben begegnen, aber nirgends sich verstehen werden, die sich überall befehden und einander anfeinden, wo auch immer sie in Westafrika aufeinanderstoßen.

Der Geist der Westküste ist ein weichlicher, ewig landfremder. Er ist, wenn auch geboren aus europäischem Wesen, doch nicht mehr

europäisch, und dennoch hängt seine Lebenskraft von der engen Beziehung ab, die die großen Seeschiffe aufrechterhalten; der Geist der Küste seufzt, wenn er während 14 Tagen ohne Nachricht aus der europäischen Heimat bleibt. Der Geist der Küste lebt im Ideal der Ordnungsliebe und im ständigen Hindrängen nach europäischer Nachahmung, und er ist heute lebendig in den Europäern wie in den Afrikanern. Der Geist der Küste liebt das Wohlleben und er sitzt in den Kammern des Luxus, aber er fürchtet die Sonne. Der Geist der Küste klebt ewig an geschriebenen Stoffen und an der Nähe des Meeres. Die Nähe der See ist für ihn wie eine Fessel, die ihm nie die große afrikanische Freiheit und Arbeitskraft läßt. Der Geist der Küste ist aber klug und ergeht sich vielfach in Meditationen über Vorteil und über Geld; er produziert ewig neue Grübeleien, die jedoch immer aus schwülem Gelasse auftauchen, nicht aber geboren werden im Sturme eines Daseinskampfes. Der Geist der Küste ist fleißig, aber er stöhnt stets unter dem Drucke des Fiebers, das er doppelt fürchtet, weil er im Brutkasten der Bakterien atmet. Giftig ist die Luft, die der Geist der Küste aufsaugt. Giftig ist seine Rede. — Ach, ich weiß unter all dem Schlimmen, dem der weiße Fremdling in Westafrika unterworfen ist, nichts was schwerer und nichts was notwendiger zu erreichen ist, als der Sieg über den giftigen Hauch des Küstengeistes, der nicht weiß ist und nicht schwarz, nicht europäisch und nicht afrikanisch, sondern der ein Bastard und ein Widerwillen erregender Mischling mit den schlimmen Eigenschaften zweier Rassen und zweier Erdteile ist. Schwer ist es, ihn zu besiegen. Die aber, die ihn dienstbar gemacht haben, sind stets die größten Kolonisten Westafrikas gewesen.

Flüchtig und unstet zieht der Inlandgeist der afrikanischen Erde, der Geist der Steppe, über die Ebenen dahin. Es ist ein starker Geist, der den Raum liebt, weil er darin sich bewegen und darüber hinziehen kann. Der Geist des Inlandes ist wie ein großer Wandervogel, der eine starke Brust und gewaltige Schwingen hat, der an den Füßen Sporen trägt, mit denen er tötet, der im Kopfe scharfe Augen hat, die weithin schauen. Der Geist des Inlandes ist ein Geist der Tat, ein Geist des Willens. Der Geist des Inlandes ist stark und machtvoll, aber nicht klug wie der Geist der Küste, nicht vorbedacht auf Gewinn und Wohlleben, nicht zielbewußt im Wirken. Denn das Wirken selbst, der Kampf ums Dasein an sich, die Freude an der Bewegung ergötzen ihn und erfüllen sein Dasein mit Schwungkraft und Glück. Es gilt ihm nichts, ob jenseits der Bewegung und der Tat der Tod lauert. Der Geist des Inlandes ist ein heldenhafter,

ein göttlich herrlicher, ein gewaltig starker Geist, der ewig am Rande seines eigenen und seiner Taten Grab wandert, ohne es zu beachten. — Fast alles Große und Gewaltige, was in Innerafrika geleistet ist, ward ausgeführt unter dem Zeichen dieses Geistes. Vieles und Großes ist es! Weniges aber ist uns davon bekannt geworden, weil nur Meisterhände die Unbändigkeit dieses Geistes zu zügeln und seine ungefüge Kraft zu zweck- und zielvollem Handeln zu erziehen vermögen.

Wo beide Geister einander berühren, da befehden sie einander. Jede der Kolonien, die in Westafrika gelegen sind, kennt die Folge dieses Zwistes ebensogut in der geschichtlichen Entwicklung, wie in der heutigen Gliederung. Man kann im Wesen jeder westafrikanischen Kolonie, sei es Deutsch-Kamerun oder Deutsch-Togo, das französische Guinea oder die englische Goldküste zwei verschiedenartige Zonen klar erkennen, in denen die Wirkung eines der beiden Geister überwiegt. Alle Küstenteile atmen andere Luft als das Inland, und haben dementsprechend verschiedene Verwaltungsformen. Die leitenden Gedanken der beiden stehen sich meist schroff gegenüber, wie dies die geographische Lage bedingt. Und die Kluft wird immer größer, zumal das Küstenregiment vom Inlandgebiete auch Steuern und Kultursteigerung verlangt, aber unwillkürlich dazu drängt, alle zur Verfügung stehenden Mittel zunächst zum Ausbau der Küstenkultur zu verwenden. Erst dann, wenn die direkten Verbindungen, die großen Wege, von der Küste bis in das fernste Inland sich hinziehen, wird der Widerstreit überwunden sein — erst dann, wenn die Kopftätigkeit der Verwaltungen und der wirtschaftlichen Unternehmungen im Inlande hausen wird, kann ein Ausgleich erreicht werden.

Am schroffsten ausgesprochen ist dieser Unterschied in Nigerien, welches in eine Nordkolonie und in eine Südkolonie zerfällt. Und nirgends kann man die Gegensätzlichkeit der beiden Regionen besser erkennen, als gerade in Nord- und Südnigerien, da in ihrem Verwaltungsgebiete in vieler Hinsicht diametral entgegengesetzte Verordnungen getroffen werden. In Südnigerien herrscht mehr oder weniger der christianisierte Schwarze und sein Wunsch. In Nordnigerien herrscht die weiße Rasse als solche und fordert Unterwerfung des schwächeren Eingeborenenwesens.

Wir kamen nun aus Nordnigerien, und der giftige Hauch der Küste mußte uns entgegenströmen. — Diesen giftigen Hauch nennt man prosaisch ausgedrückt: Küstenklatsch. Du lieber Gott, was bekommt man an der Küste Westafrikas nicht alles für Ungeheuerlichkeiten zu hören! Schon die alten Karten, welche die Seefahrer von

Afrika entwarfen, zeigen uns im Inlande Darstellungen merkwürdiger Tiere, merkwürdiger Menschen, wie sie zwar in der Natur nicht vorhanden sind, wie sie aber die Phantasietätigkeit der Küstenbewohner produziert. Heute weiß man, daß diese Fabeltiere nicht existieren, die Küstenphantasie wirkt aber weiter und sie ergeht sich darin, Schilderungen des Lebens der Europäer im Inlande zu entwerfen. Und da das Wesen so sehr belastet ist durch den Druck des schlechten Klimas, so entstehen auch giftige Geschichten. Jeder Leser weiß, wie hier und da in der Tagespresse und auch im Reichstage von den Schreckenstaten der bösen, im Inlande wohnenden Europäer erzählt wird. Und doch habe ich persönlich die Erfahrung gemacht, daß die Inlandeuropäer großzügiger sind und in ethischer Hinsicht höher stehen, allein schon weil sie Bewegung und starke Tätigkeit haben.

Nun hatten gerade wir in Südnigerien Schwierigkeiten mit einem Regierungsbeamten gehabt, und es versteht sich ganz von selbst, daß der Küstenklatsch sich unserer annehmen mußte, um so mehr, als gewisse englische Zeitungen die Sache in noch verschönerter Form und vergrößertem Maßstabe kundgegeben hatten. Schon in Bida war mir allerhand zu Ohren gekommen. Besonders mit meiner eigenen Persönlichkeit hatte sich der Geist der Küste recht eingehend beschäftigt, und zwar dieses sowohl durch den Mund von Beamten, als von jungen Kaufleuten. Es wurde erzählt, daß ich ständig eine Pistole bei mir trüge und damit alle Eingeborenen bedrohe (es befand sich keine einzige Pistole in der ganzen Expeditionsausrüstung!). Es wurde erzählt, daß ich ein mit einem häßlichen Abschiede versehener deutscher Offizier sei (dabei habe ich niemals einen Soldatenrock getragen)! Es wurde erzählt, daß ich aus der deutschen Kolonie Togo vom dortigen Gouverneur ausgewiesen sei (dabei sind mir gerade vom Grafen Zech alle nur erdenklichen Ehren erwiesen worden)! Es wurde erzählt, daß ich überhaupt keine andere europäische als die deutsche Sprache verstünde, daheim nur eine Volksschule besucht hätte und nie eine Universität anders als von der Straße gesehen hätte. Meine armen Kameraden wurden in der Weise gekennzeichnet, daß sie zum Teil zurückberufen worden seien, zum Teil bei unserem Kaiser in ganz besondere Ungnade gefallen seien. Es wurde erzählt, daß wir in Südnigerien zuerst sieben gewesen wären, daß ich aber schon sechs wegen Streitigkeiten nach Hause geschickt hätte. Es wurde erzählt, daß der Gouverneur von Nordnigerien, von dem ich gerade in dieser Zeit so sehr liebenswürdige, erneute Einladungen erhalten hatte, uns aus der nordnigerischen Kolonie ausgewiesen hätte usw. Der Küstenklatsch hatte sich unserer angenommen und nur ein all-

gemeines außerordentlich bedeutendes Wohlwollen hindert mich daran, die hauptsächlichsten Produzenten dieser Märchen hier mit Namen zu nennen.

Diesen Gerüchten entsprechend soll man sich auch vorgenommen haben, uns in Lokoja sehr schlecht aufzunehmen und uns den Platz möglichst unbehaglich zu gestalten.

In der Tat fand ich auch ein nur recht kleines Häuschen für die große Expedition vorbereitet. Meine auf vierzig Köpfe angeschwollene Dolmetscherschaft mußte in allen möglichen Stadtteilen untergebracht werden. Es genügte selbstverständlich nach unserem Eintreffen ein Besuch bei dem Cantonment Magistrate und bei dem Obersten des Regiments, um in kurzer Rücksprache schon Fäden näherer Beziehung anzuknüpfen und uns die Möglichkeit zu geben, auf Sterling-hill ein Lager zu bauen, und dann einen sehr herzlichen Verkehr anzubahnen. Gerade in Lokoja, aus welcher Stadt uns zuerst die häßlichsten und widerlichsten Nachrichten über den Küstenklatsch auf dem Landwege zugetragen wurden, gerade hier konnten wir dann die innigste Freundschaft schließen, und nie werde ich die schönen Stunden vergessen, die wir in der Messe des Regiments erleben durften, und die wir in der Lage waren, unseren englischen Gästen auf Sterling-hill zu bereiten. Als wir uns im Juni dem Inlande zuwandten, geleiteten uns die Herren an das Schiff und drückten uns nochmals die Hand mit der Versicherung, daß es eine ganz gemeine und elende Sache sei mit dem verdammten Küstenklatsch.

Die träumerische Stimmung afrikanischer Flußschiffahrt hat uns dann bald umfangen. Unwillkürlich mußten wir daran zurückdenken, was wir erlebt hatten im Laufe der letzten Monate und der letzten Wochen. Wir sind zurückgekehrt aus dem Inlande und haben die Küstenregion in Lokoja berührt. Wir sind hier dem bösen Elemente entgegengetreten, und wir haben die Oberhand gewonnen. Als Freunde sind wir voneinander geschieden. Und doch mußte ich mich auf dem Benue fragen, und muß ich mich heute daheim in Europa wieder fragen, ob es denn nötig sei, daß jene Zwistigkeiten, diese Redereien, immer wieder und wieder auftreten. Ich frage mich, ob es denn der Würde des Europäers entspricht, in seinem Wesen und seinem Denken herabzusteigen zu der kleinlichen Art dieses Landes? Kann denn der Europäer hier nicht herrschen und hier sein Werk vollenden, ohne sich allzu sehr anzupassen diesem uralten Elend der afrikanischen Küsten? Können wir uns denn davon nicht frei machen? Ist es nicht möglich, die Tatkraft und die Willensstärke

und die freudige Anerkennung der Leistungen des anderen genau so ausüben zu lernen, wie es im Inlande ist? Müssen wir denn immer wieder mit diesen Kleinlichkeiten kämpfen?

□ □

Erfahrungen bei den verrufenen Waldmuntschi.

Der Geist der Küste fabuliert und erzählt Wunderdinge. Er schafft Phantasieprodukte, die nie existiert haben. Und der Geist der Küste vergrößert die Schwierigkeiten, die der Reisende hat, wenn er dem Inlande zustrebt; er vergrößert die Pracht und die Macht der inländischen Städte und Fürstentümer; er karikiert die einfachen Landbewohner und zieht sie zu inferioren Wesen herab. Nun waren es aber diese einfacheren Landbewohner, denen wir zustrebten, als wir den Benue herabfuhren. Es galt die „wilden" Völker zu untersuchen, die nicht in den Bannkreis der höheren und jüngeren Kultur orientalischer Staatenbildner hereingezogen waren. Wir wollten die „wilden" Menschen in den Urwäldern aufsuchen, in den ewigen, hohen, undurchdringlichen Urwäldern und die kleinen, meist im Gebirge wohnenden Splitterstämme, die weiter ab vom Strome auf beiden Seiten des Benuetales wohnen. Wir wollten erst die Waldmuntschi im englischen Gebiete besuchen und nachher die Bergstämme, die Splitterstämme im nördlichen Kamerun; denn für die Erforschung dieser Völker hatte der Herr Staatssekretär des Reichskolonialamtes uns einen nicht unwesentlichen Zuschuß bewilligt.

Wir kannten Völker dieser beiden Arten von früheren Reisen zur Genüge. Die Waldvölker hatte ich seinerzeit zuerst im Kongobecken studieren können und hatte, nachdem ich in der ersten Zeit noch nicht in die höhere afrikanische Diplomatie eingelebt war, mit ihnen einige Gefechte zu bestehen gehabt, dann aber mit ihnen innige Freundschaft am Sankurru und Kassai geschlossen. Die Berg- und Splitterstämme hatte ich im großen Nigerbogen, im Voltatale, im nördlichen Togo kennen gelernt. Ich hatte sie erst durch die Brille des Islam und mit den Augen der höher entwickelten Stämme als ganz primitive, als kulturarme und verhältnismäßig jämmerliche Geschöpfe aus der Ferne gesehen und dann in der Nähe als ungemein emsige und fleißige, ethisch tief veranlagte und tüchtige Menschen verstehen und schätzen gelernt. Und nun wollte ich die Gelegenheit suchen, die früheren Studien zu ergänzen, Proben auf die Exempel zu machen und nochmals alle die Fragen durchzuleben, die sich dem Ethnologen beim Anblick so fremder und schwer verständlicher Kulturformen aufdrängen.



Uebergang über einen „Bach" in Nordkamerun in der Regenzeit 1911.

(Von Carl Arriens.)

Langsam fuhren wir den Benue hinauf bis nach Ibi, und wurden dort in freundlicher Weise von Captain Ruxton und seiner Gattin, sowie von Dr. Pollard aufgenommen. Alsbald war der neue Troß zusammengestellt, die geübten Zugführer und Dolmetscher hatten das Gepäck schnell geordnet, und schon bald nach unserer Ankunft konnten wir dem Inlande zumarschieren. Unser erstes Ziel war Wukari, in welchem heute die Hauptstadt des seit alten Zeiten berühmten Königreiches Kororofa zu sehen ist. Dieses Königreich wird bewohnt von den sogenannten Jukum oder Djukum. Es ist dies ein Volk, das in der Tracht, in der Tradition und in seinem ganzen Wesen außerordentlich viel Aehnlichkeit hat mit den Joruben. Gleiches Orakelwesen, gleiche Götterverehrung, wenn auch stark degeneriert, umgebildet unter dem Einflusse der umwohnenden Stämme. Die alte Hauptstadt Kororofa, von der schon die ältesten Nachrichten zu erzählen wissen, liegt von dem heutigen Wukari weit entfernt. Es ist eine Trümmerstadt, ein mächtiges Trümmerfeld, das die Eingeborenen ängstlich zu betreten vermeiden. Denn nicht nur die alten Schriftsteller wissen von hier Wunderdinge zu erzählen, sondern auch die Sagen der Eingeborenen. Kororofa bestand, ehe noch Bornu und die Haussastaaten ihren mächtigen Aufschwung nahmen. Kororofa blühte, und zwar gedieh es, weil es in seinem Gebiete einen bedeutenden Schatz besaß, der dem alten Königreiche zu allen Zeiten Freunde verschafft hat. Das alte Kororofa war ein Land der Erzbereitung. Aus diesem Lande wurde der Bleiglanz ausgeführt, mit dem die Frauen in den Haussastaaten sich die Augenlider bemalten. Aus Kororofa kam Zinn, das dem Zinn aus Bautschi eifrig Konkurrenz machte, und das in den Staaten des Nordens zu kunstvollen Schalen gegossen wurde. Aus Kororofa kam Gold und kam Silber. Vor allen Dingen aber kam aus Kororofa Bronze, und zwar eine Legierung, die heute noch sowohl im Sprachgebrauche als auch in vielen alten Gegenständen erhalten ist. Im alten Kororofa blühte die Gießerei.

Kororofa war so berühmt, daß der König von Bornu, nachdem er einen glücklichen Krieg mit den Haussastaaten geführt hatte, nach dem Süden zog und mit dem großen Könige in Benue Freundschaft schloß. Der große König von Kororofa baute dann mit seinem Freunde, dem Bornukönige, Wege, die durch die Sümpfe und Wälder führten, und deren letzte Reste heute noch in lang hingezogenen Bodenerhebungen zu erkennen sind; denn die Hauptstraße besteht in einem hoch aufgeschütteten Damme. Ueber die Geschichte Kororofas gibt es ein Werk, welches mit Phantasien beginnt und erzählt, welche

Zauberkraft der einstige König besessen hätte, und wie er mit seiner Zaubermacht dem König von Bornu überlegen war. Aber diese Zauberkraft schützte den König von Kororofa nicht genügend; das Interessengebiet der alten Völker verschob sich mehr und mehr nach dem Norden. Silber ward aus dem Atlas herbeigeführt, Bronze von Westen her, und lediglich um die Bleiglanzminen stritten sich lange Zeit noch die Völker. Die Goldmine ward vergessen, und nur noch die Ureinwohner wissen, wo sie gelegen ist.

Kororofa zerfiel. Die einst so gewaltige Stadt war zerbrochen, und der König rettete sich auf der Flucht nach dem heutigen Wukari, das einst von heidnischen Haussaleuten, die die Minen ausbeuteten, gegründet war. Die Jukum verkamen mehr und mehr. Sie gingen den schnellen Weg des Verblühens, dem in diesen Tropenländern alle Nationen und alle Völker und Menschen verfallen, wenn sie nicht starken Zufluß aus anderen Ländern erfahren. Die Jukum sind heute ein kümmerliches, in vielen kleinen Glaubensdingen, in allerhand Zauberweisen übermäßig sich ergehendes Volk. Sie sind töricht und faul. Sie haben keine Elastizität, und niemand würde ohne den Bestand der alten Akten und der alten Traditionen ahnen, daß diese Menschen jemals eine bedeutende Rolle in der Geschichte dieser Länder gespielt haben könnten.

Wir bezogen in Wukari ein Lager, das uns um so teurer und lieber wurde, als es das Gehöft mit umschloß, in welchem unser großer Landsmann Robert Flegel einstmals gelebt und gelitten hatte. Der Arme war hier schwerer Krankheit anheimgefallen und hatte in der Einsamkeit bittere Stunden verbracht. Noch heute aber gedenken die Einwohner in freundlicher Weise des ersten Weißen, der diese Gegend aufgesucht hat. Die Jukum müssen unbedingt als altes Kulturvolk gelten, welches herabkam. Und sie sind heute so gut wie nichts mehr. Um so bedeutsamer erschienen jedoch allen Leuten, die diese Gegenden besuchen, die benachbarten Stämme, welche im allgemeinen als „Muntschi" bezeichnet werden. Wenn du das Wort „Muntschi" am mittleren Benue aussprichst, dann nehmen die Mienen der Umstehenden einen ernsten Ausdruck an. Dann zucken die Köpfe in die Höhe, dann erwacht ringsumher intensivstes Interesse. Denn die Muntschi sind die gefürchtetsten Menschen, die in diesen Ländern überhaupt leben. Sie gelten als die gefährlichsten Kannibalen, als die schlimmsten Räuber. Sie sind verschrien als unmoralisch, grausam, gewalttätig und bösartig. — Sieh, hier hörst du den Spruch und die Sprache der Menschen, die von der Küste her den Benue heraufkommen. Der schlechte Ruf der Muntschi ist entstanden bei den

Menschen, die vom Südosten kamen. Die Jukum selber haben mir gesagt, daß er früher nicht bestanden habe. Die Muntschi waren früher gewiß ein gefürchtetes Volk, aber niemals sind sie als so niedrig und erbärmlich charakterisiert worden wie heute, in einer Zeit, in der die Anschauung der Fulbe und der Europäer ausschlaggebend ist.

Wenn einmal die Geschichte der ersten Kolonisation dieser Länder geschrieben werden wird, dann wird man sicherlich sehr viel Schreckliches von den Muntschi hören. Sie haben die beiden Uferränder des Benue erobert, sie haben jedes Boot, das herauf- und herunterfahren wollte, mit Pfeilen überschüttet, mit Pfeilen, die schwer vergiftet waren und den Getroffenen sicherlich den Tod brachten. Sie haben wohl die ersten Europäer nicht unfreundlich aufgenommen, dann aber haben sie die Faktoreien niedergebrannt und beraubt. Die Geschichte dieser Länder wird also sicherlich einstmals erzählen, daß die Muntschi wirklich und wahrhaftig ein ganz besonders barbarisches, rauflustiges, wildes und unzivilisiertes Volk gewesen seien.

Aber ist es nicht meine Pflicht, hier zu widersprechen und der Geschichtsschreibung Einhalt zu gebieten? Muß ich hier nicht ein Veto einlegen wie manchesmal, wenn die „allgemeine Meinung" irgendein Volk da drüben verurteilt hat, nur weil die Europäer es nicht verstanden haben? Die „Wildheit" der Muntschi in alter Zeit besteht in nichts anderem, als in dem Anspruche, nach eigenem Behagen ungestört selig werden zu dürfen. Die Muntschi wollten leben, wie es ihnen behagte, und es war stets ein starkes, leidenschaftliches, ein frisches und fröhliches Leben, in dem Liebe und Krieg, herzlichste Freundschaft und heißeste Fehde in guten, abgewogenen Quanten zusammenwirkten. Dann kam jedoch der Fulbesturm im Beginn des vorigen Jahrhunderts, und als das Königreich Nupe endlich überwunden war, und die Dynastie des Mallem Dando den Thron in Bida bestiegen hatte, als außerdem die Emire im eigenen Lande nicht genügend erträgliche Raubzüge mehr ausführen konnten, da zogen sie den gepriesenen Minengebieten des Benue zu, und stießen auf die Muntschi. Die „bösen" Muntschi waren Heiden und galten unbedingt überall als Kannibalen. Solche Barbaren kamen den beutelustigen Islamiten gerade zurecht, und mit der Fahne der hohen Ethik, die er prahlend in der Sonne schwang, stürzte sich der Fulbefürst auf die „elenden Heiden".

Die nupeschen Fulbe haben im Norden, im Westen, im Süden und im Innern des Landes allenthalben erfolgreiche Kämpfe aus-

geführt. Aber hier bei den Muntschi versagte ihre Kraft. Der „elende Heide" überschüttete den herannahenden Fulbefürsten aus dem Hinterhalte des Waldrandes hervor mit Tausenden und aber Tausenden von vergifteten Pfeilen. Drei Feldzüge der Fulbe wurden in das Gebiet unternommen, dann waren die „elenden Muntschi" diese Feinde ein für allemal los. Nun aber war ihr kriegerischer Geist geweckt, und nun begannen sie, die man nicht in Ruhe gelassen hatte, die Ruhe anderer Völker zu stören. Die Schwärme zogen in die Runde.

Damals haben die Muntschi ihren schlechten Namen gewonnen. Ich übergehe das, was die „schlechten Muntschi" mir von späteren Zeiten erzählt haben, fürchte jedoch, daß mancherlei Richtiges dabei ist. Nicht immer sind es taktvolle und geschickte Europäer, welche in diesen Ländern dem merkantilen Vorteile zudrängen. Und auch heute noch muß der Grundsatz meines verehrten Freundes, des Captain Ruxton (ausgesprochen in Gegenwart des Herzogs zu Mecklenburg), in Erstaunen versetzen. Denn er lautet: ‚Er wolle als Resident gern englische Prospektoren und allerhand Kaufleute in das Muntschigebiet hineinlassen, nicht aber Missionare und Forschungsreisende.' Und weder die englischen Prospektoren, noch die jungen Kaufleute sind (wenigstens nach Ansicht der Muntschi, die man doch auch hören muß) immer recht gebildete und gerechte Menschen.

Von dem Lande der Jukum kamen wir aber doch noch zu den Muntschi. Der Weg führte uns durch Wälder und Waldlichtungen in das Gebiet weiter Plantagenanlagen und zwischen Plantagenwäldern dahin; überall trafen wir auf emsig arbeitende Frauen und Burschen. Zwischen Donga und Satalu sind wir während zweier Stunden ununterbrochen durch Plantagen geritten, welche zu einem einzigen kleinen Dörflein gehörten, das nicht mehr als vier- oder fünfhundert Einwohner hatte. — Wir betreten das Dorf.

Allerdings! Welcher Unterschied gegenüber den Städten und Siedlungen im Benuetale, im Nupelande und im Jorubagebiete! Kein Zaun, keine Straße. Ein weiter Platz, um den die mächtigen Dachkegel errichtet sind. In den Straßen Männer und Frauen, die nichts weiter anhaben, als einen Lendenschurz; — notabene, wenn sie verheiratet sind. Und man heiratet im Muntschigebiete anscheinend recht spät! Welch eine Ungeniertheit der Frauen, die freundlich herantreten und uns sogleich Speise und Trank anbieten, die Hand auf unsere Schulter legen, über irgendeinen Scherz in unbändiges Freudengelächter ausbrechen und gern ihre kleinen Kinder

hergeben, damit man mit ihnen spiele. Welch strahlendes Lachen der Männer und Burschen, die die zugespitzten Zähne in der Sonne erblitzen lassen. Welche Gastfreundschaft!

Und dann: welch eigentümlicher Schmuck glänzt dort am Nacken der schönen Frau? Sieht das nicht aus wie alte Bronzeringe? Was für ein eigentümlicher, vogelförmig gebildeter Pfeil ist es, der in den Haaren ihrer Nachbarin steckt! Welch eigentümliche Bronzespiralen schmücken die Stirn der Männer! Wie schön sind die Speere geschmiedet und die eisernen Ringe und Ketten! Sieh nur die wundervoll geformte bronzene Tabakspfeife! — Es ist kein Zweifel, wir befinden uns unter einem kunstgewerblich sehr hoch stehenden Volke.

Es wird Abend. Der fremde weiße Mann hat den Wunsch ausgesprochen, einen der heiligen Tänze mit anschauen zu dürfen. Der fremde Mann hat im Laufe des Tages die Freundschaft der Leute ohne Schwierigkeit gewonnen. Man rückt die mächtige, hölzerne Signaltrommel in die Mitte des Platzes und bringt kleine Feldtrommeln herbei, sowie Flöten und eine den Fulbe im Kriege abgenommene Kakatschi-Posaune. — Der Mond geht auf. Aus allen benachbarten Dörfern sind die Leute herbeigekommen, zu Hunderten und aber Hunderten strömen sie nun zusammen und lachen und schwatzen, und die Frauen reden den weißen Mann an und sind durchaus nicht schüchtern. Die ersten Töne der Pauke erschallen, die Flöten mischen sich hinein, eine liebenswürdige Melodie entwickelt sich, und dann tanzen sie einen Reigen, Frauen und Männer. Alle die Hunderte und aber Hunderte, die versammelt sind, beginnen sich mit den Schultern und mit den Hüften zu wiegen und die Bewegungen der Vortänzer nachzuahmen. Das Tempo der Musik wird beschleunigt. Die Schritte werden eiliger und stampfender. Immer mehr Flöten erklingen, bis der ganze alte, mächtige Urwald von den Rhythmen und von dem Jauchzen der freudig erregten, im Kreise umherwirbelnden Menschheit widerhallt.

Einige Perlen genügen, die Freude an der Sache noch zu erhöhen. Hier und da produzieren sich Extratänzer. Die Melodien werden variiert. Der musikalische Sinn sucht emsig nach neuen Tönen und neuen Variationen. Gellender und immer gellender werden die Schreie der Frauen, immer jubelnder und tosender die Zurufe der Männer. Eine Leidenschaftlichkeit entwickelt sich, wie ich sie nie vorher gesehen und erlebt habe. Bis spät in die Nacht hinein ergötzen wir uns an dem Schauspiel. Dann müssen wir Ruhe gebieten, denn einige unserer Leute sind recht krank und bedürfen der Schonung. Das eine Wort genügt, die Menschen zerstieben in die Weite.

Unter einer offenen Veranda habe ich mich auf mein Feldbett gelegt und bin eben beim Einschlafen, da klingen von der anderen Seite des Dorfes Töne zu mir herüber, die ganz fremdartig berühren. Es sind fremde Stimmen. Die Frauen singen zweistimmig. Es war eine liebenswürdige und freundliche Melodie, es waren zwei Altstimmen, und sie bewegten sich in einem feinen, vornehmen Tremolo. Das war kein Gesang von „Wilden", das hatte nichts zu tun mit der wilden Leidenschaftlichkeit, die soeben hier draußen noch getost hatte, das klang wie Liebeslieder, und es war, wie wir später hörten, auch der Gesang, den einige Freundinnen als Gruß einer heute Neuvermählten darboten. Als ich am anderen Morgen um 5 Uhr erwachte und zur Arbeit blies, fand ich nur noch sehr wenige alte Leute und ganz junge in dem Dorfe, die gesamte mannbare Bewohnerschaft war schon wieder auf den Farmen bei der Arbeit beschäftigt und kehrten erst am späten Abend heim.

Welch eigentümliche Mischung! Diese wilde Leidenschaftlichkeit und diese emsige Arbeit, dieser Fleiß, diese Kunstfertigkeit, dieses alte Geschmeide am Halse und in den Haaren, die Geschicklichkeit der Schmiede, das graziöse Flötenspiel und der entzückende Gesang der Mädchen. Darf man diese „Wilden" denn wirklich als „Wilde" bezeichnen? Stehen diese starken Menschen mit dem reichen Kunstgefühl, mit der erstaunlichen Arbeitskraft, mit dem ununterbrochenen Interesse am Fortschritt und ihrem starken Hindrängen zur Erweiterung der Kenntnisse nicht unendlich viel höher wie die faulen, erschlafften, verdorbenen Jukum? Können diese Leute für uns Europäer nicht viel wesentlichere Glieder unserer sozialen und kolonisierenden Bestrebungen auf afrikanischem Boden werden, als die verbrauchten und nur noch historisch bedeutsamen Kräfte vieler „höher Entwickelter"?

□ □

Wanderungen zu den Aethiopen Nordkameruns.

Von Ibi aus besuchten wir die im Walde wohnenden Muntschi, dann die am weitesten nach dem Westen vorgeschobenen Tschambastämme, deren Hauptmasse in den deutschen Kamerunlandschaften heimisch ist. Einmal rief mich eilige Botschaft von Wukari nach Ibi zurück. Der Herzog Adolf Friedrich zu Mecklenburg hatte seine Reise in den Tschadseeländern beendet und kehrte auf dem Benue nach der Küste und Europa zurück. Es war ein fröhliches Wiedersehen, welches auf dem Dampfer der Herzogs-Expedition und im Salon der liebenswürdigen Madame Rupton gefeiert wurde. Der Herzog erzählte mir viel von seinen erfolgreichen Arbeiten im Musgugebiete

und schilderte mir vor allen Dingen die Verhältnisse des nördlichen Kamerun. Von ihm erfuhr ich, daß die nordöstlichen, französisch-deutschen Grenzgebiete Kameruns ethnologisch durchgearbeitet seien, so daß meinerseits ein wesentliches Ergänzungsstück dem Westen und Süden zu wünschenswert wäre.

Dann siedelte die ganze Expedition nach Ibi über. Hier begannen nun die Zeiten schwerer Krankheit. Unter den Leuten stellten sich die ersten schweren Lungenentzündungen ein. Ich selbst verfiel dem ersten Schwarzwasserfieber, dann einer ernsteren Dyssenterie. Dr. Pollard hat mich in aufopfernder Weise gepflegt, so daß ich als verhältnismäßig gut reparierter Mann wieder den Dampfer der Firma Pagenstecher, die uns stets in der liebenswürdigsten Weise überall Gastfreundschaft bot, und der wir zu herzlichstem Danke verpflichtet sind, besteigen konnte. Der Weg führte uns erst nach Dienne, einer Stadt, in der ich die ersten Beobachtungen in bezug auf den eigentümlichen Schädel- und Ahnendienst, ferner die ersten Studien an aethiopischen Architekturen des Zentral-Sudan machen konnte. Die Menschen waren vielleicht nach dem Aeußern noch primitiver als die Muntschi, aber die Kultursymptome, die sie zeigten, desto interessanter. In Garua verließen wir den Wasserweg.

Damit hatten wir die deutsche Kolonie betreten, in der Hauptmann Schwarz und Dr. Range uns liebenswürdig empfingen. Wir wohnten in der Faktorei der Firma Pagenstecher, die wieder aufs freundlichste alle unsere Bedürfnisse befriedigte, und rüsteten den Reisemarsch vor. Aus dem Regierungsgestüt empfingen wir gute Pferde, von den fulbeschen Machthabern durch Vermittlung des Residenten ausgezeichnete Dolmetscher. Dann brachen wir auf.

Wir waren jetzt auf der Höhe der Regenzeit und am Beginn der Periode, die uns mit Strapazen allerhand Art überschüttete. Von nun ab litt die Expedition bis zu unserer abenteuerlichen Rückkehr nach Lokoja ununterbrochen unter schweren Krankheiten. Nachdem ich selbst leiblich genesen war, verfiel Arriens einer sehr schweren Malaria, die ihn oft, ohne daß er es selbst wußte, auf Stunden bewußtlos machte. Gerade in dieser Zeit habe ich den Mann besonders bewundern gelernt. Er kämpfte beständig gegen die Tatsache der Erkrankung und wollte sie nie zugeben. Je schlimmer sein Zustand ward, desto emsiger drängte er der Tätigkeit zu, und es ist merkwürdig, daß gerade in dieser Zeit sein Schaffensdrang, der sowieso schon unser aller Bewunderung erregt hatte, noch wuchs. Er brauchte Monate, um über die Schwere des Leidens hinwegzukommen, und kehrte dann fast zum Skelett abgemagert an die Küste zurück. Wir haben ihn mit



einem neuen Eiweißpräparate, mit Riba, behandelt, und ich führe auf dieses die Tatsache zurück, daß er den jämmerlichen Zustand überhaupt überwinden konnte. Martius kam mit verhältnismäßig leichterem Fieber davon und wurde dadurch in die Lage versetzt, seinem älteren Kameraden herzliche Pflege angedeihen zu lassen. Ebenso schlimm wie es unter uns aussah, war es auch bei den Leuten. Die Dyssenterie nahm zu. Und als wir dann in die Gebirge kamen, stellten sich Lungenentzündungen in großer Menge ein. Ich habe im Orte Tschamba, am mittleren Faro, im ganzen 38 Lungenentzündungen zu behandeln gehabt.

Ein Wunder war es nicht, wenn bei den nun folgenden Märschen die Gesundheit der Kolonne mehr und mehr an Kraft einbüßte. Täglich hatten wir schweren Regen. Die Täler, durch die wir zogen, waren wie ein Schwamm. Die kleinsten Bäche, die in der Trockenzeit überhaupt nicht rinnen, waren zu Flüssen von mehreren Metern Tiefe und Breite angeschwollen, und alles Land, das nicht hügelig war, stellte einen einzigen großen, überschwemmten Sumpf dar. Noch heute ist es mir unverständlich, daß es überhaupt gelang, mit den Pferden diesen Weg in das Farotal zurückzulegen. Zuweilen wurden sie derartig vom Strome abgetrieben, daß wir schon die Hoffnung auf ihre Rettung aufgaben. Die Eingeborenen selbst erzählten, daß sie seit Menschengedenken keine derartige Ueberschwemmung erlebt hätten.

Unser erstes Ziel war Tschamba, eine stadtartige Fulbeniederlassung, die ziemlich am Fuße des Alantica-Gebirges gelegen ist. Hier wollte ich mehrere Wochen bleiben und die Organisation der kleinen Stämme, die rundherum auf den Bergspitzen und in den Tälern der Gebirge wohnen, studieren.

Es war am 28. August, ziemlich spät des Nachmittags, als wir am Faro mit der Spitze der Kolonne anlangten. Trotzdem schon seit mehreren Tagen Boten den Galadima von Tschamba auf unser Kommen vorbereitet hatten, fanden wir zu unserem Erstaunen kein einziges Boot auf unserer Seite des derzeit zu einem mächtigen Strom angewachsenen Flusses. Ich mußte also erst zu einem benachbarten Weiler schicken, dort eine kleine Barke auftreiben lassen, um den Fulbeherrn zu benachrichtigen, daß es die höchste Zeit sei, die zum Ueberschiffen notwendigen großen Boote herüberzusenden. Der gute Galadima, der sicherlich die Trompetensignale schon seit längerer Zeit gehört haben mußte, beeilte sich aber absolut nicht, kam auch gar nicht selbst herbei, die Arbeiten seiner Leute zu überwachen, sondern sandte einen recht törichten alten Sklaven, der sich nicht zu helfen wußte, an das Ufer herab. Mit großer Mühe wurden

Siedlung der Komai in Ndera (Alantikagebirge) mit Blick auf die Faroebene.

(Von Carl Arriens.)

die Pferde herübergebracht, und ich galoppierte die Anhöhe zur Stadt hinauf. Im Residenturlager angelangt, sandte ich zum Galadima und ließ ihn ersuchen, zu erscheinen. Der hohe Herr kam aber nicht und erklärte, er hätte gerade sein Gebet vor. Darauf machte ich mich denn selbst auf. Ich traf den alten Herrn nicht beim Gebet, sondern bei der Mahlzeit. Der vornehme Fulbe war so harmlos, mich zunächst nicht einmal zu grüßen. Eine derartige Unverschämtheit war mir im Laufe der letzten Jahre nicht mehr vorgekommen. Und so begann ich denn unsere Unterhaltung gleich in der Weise, daß ich ihn fragte, was der Grund wäre, daß er sich so unanständig benähme, wie dies kein nackter „Wilder" tun würde. Meine Dolmetscher entledigten sich ihrer Aufgabe recht gut, und ich erklärte dem Herrn sehr einfach, da ich von der Residentur selbstverständlich die Genehmigung hatte, die Gehöfte des Staates zu bewohnen, würde ich ihm persönlich durchaus verbieten, diese zu betreten und mit mir in Verkehr zu kommen, wenn er nicht innerhalb kürzester Zeit einen Abbittebesuch leistete und mir mitteilte, welches der Grund seines auffallenden Benehmens sei. Im übrigen würde ich mir selbst zu helfen wissen. Gleichzeitig gab ich einem Soldaten in seiner Gegenwart den Befehl, zum nächstwohnenden Konkurrenten des Herrn Galadima zu marschieren und diesen zu ersuchen, mit mir in Verkehr zu treten, da ich mit dem derzeitigen Herrn von Tschamba nicht zu verkehren vermöge. Als der gute Galadima hörte, daß ich ihm seinen Fulbekonkurrenten direkt nach Tschamba rufen würde, bekam er einen gewaltigen Schreck. Im Grunde genommen war er ein guter Kerl, der sich nur in letzter Zeit einige Unverschämtheiten gegen einen deutschen Zollbeamten ungestraft hatte leisten können, und dessen Kamm demnach geschwollen war. Der gute Galadima hatte im vorliegenden Falle aber noch einen ganz besonderen Grund, unsere Gegenwart sehr unliebsam zu empfinden. Er sah mit Angstgefühlen der Beschneidung einer bis dahin ungesetzmäßig ausgeübten Macht entgegen.

Um das Nachfolgende zu verstehen, muß ich die Verhältnisse in den Adamaua genannten Teilen des nördlichen Kamerun des näheren schildern. Als Endergebnis eines viele Jahrzehnte durch geführten Eroberungskrieges hatten die Fulbe allenthalben Landschaften unterworfen und die dort ansässigen Heidenstämme in die Gebirge zurückgedrängt. Als die europäischen Machthaber das Land besetzten, fanden sie eine ganze Reihe fulbescher Fürsten über das Land hin zerstreut, welche in typischer Weise das Volk bedrückten. Die deutschen Residenten konnten zunächst nicht anders als diese Fürstenherrschaften anerkennen und sich mit ihnen wegen der zu erhebenden Steuern auseinander-

setzen. Die Fulbefürsten ihrerseits preßten seitdem aus den einfachen Bergvölkern, soweit sie ihrer habhaft werden konnten, nur noch mehr Arbeitskraft, Vieh und Geldeswert heraus. Sie waren im Laufe der Jahre recht wohlhabende Herren geworden, welche in ihrem Hauptlager Hunderte und Tausende von Sklaven versammelt hatten. Das Sklavereigeschäft im alten Sinne, d. h. der Sklavenhandel war nachgerade unmöglich geworden, und somit hatte eine neue Verwertung des gefangenen Menschenmaterials angefangen: die Sklaven mußten große Landschaftsgebiete für ihre Herren in Kultur erhalten. Ich stelle hier schon fest, daß diese Landkultur der Fulbe, die von Sklaven ausgeführt wurde und heute noch wird, sehr schlecht ist; ganz im Gegensatze zu den Kulturflächen, welche die in die Berge zurückgedrängten Splitterstämme bearbeiten, und die man direkt als musterhaft bezeichnen muß. Es ist nicht schwer, eine Erklärung hierfür zu finden. Die Arbeit der Dienenden und Zusammengewürfelten wird in Afrika nur dann gut werden, wenn der Herr sie versteht. Die Fulbe verstehen aber die Landwirtschaft durchaus nicht.

Während nun die Fulbe die Tal-Landschaften, die sie selbst erobert haben, von ihren Sklaven bearbeiten ließen, zogen sie und ziehen sie noch heute dann und wann mit mehr oder weniger großem Pomp in die Berge und erzwingen von den armen Splitterstämmen Abgaben, die sie dann zur Steuerzahlung verwenden. Dieses Verfahren geht heute mehr oder weniger schonend und unblutig vor sich, da die erschreckten und verdrängten Stämme die Fulbe als Vertreter der weißen herrschenden Regierung ansehen. Nun hatte sich im Lande schon vor meiner Ankunft in Deutsch-Kamerun, nämlich seit der Zeit da ich in Donga war und von hier aus Botschaft in die Dakka- und Tschambagebirge gesandt hatte, die Nachricht verbreitet, ich hätte von der deutschen Regierung den Auftrag, die harmlosen Bergbewohner von ihren Unterdrückern zu befreien und mich direkt mit den Splitterstämmen in Verbindung zu setzen. Selbstverständlich mußte dieses Gerücht sich noch verstärken, als ich schon von Garua aus nach den verschiedenen Gegenden an die Fulbefürsten Botschaften sandte, mit der Bitte, mir Vertreter der Hauptstämme nach Tschamba zu schicken, wo ich Rücksprache mit ihnen pflegen wollte. Der sehr eifrige, höfliche, briefliche Verkehr, den mein arabisch schreibender Sekretär mit den Eingeborenen pflegte, hatte einen sehr guten Erfolg. Und besonders der Fürst von Marua, der von Rëi-Buba und der von Ngaundere gingen aufs freundschaftlichste auf meine Wünsche ein. Der kleinliche Herr von Tschamba aber, dem ich mit der Kolonne am nächsten rückte, begann zu fürchten, ich möchte ihm den Weg

zu seinen Milch spendenden Kühen im Alantica-Gebirge absperren. Somit war er von vornherein schlecht auf uns zu sprechen und versuchte mich ebenso abzuspeisen, wie es ihm gelungen war, den deutschen Zollbeamten zu behandeln. Da die guten Fulbe nun aber untereinander nicht ganz einig sind, so mußte die einfache Sendung an den nächsten, im Süden wohnenden Fulbefürsten in dem Galadima noch die zweite Furcht erwecken, ein Konkurrent könne ihm hier im eigenen Städtchen erwachsen, der dann seinerzeit als Freund der Weißen die Sahne von der Milch, die noch übrigblieb, abschöpfen würde.

Also ward in der gleichen Nacht der gute Galadima noch recht liebenswürdig. Bis gegen Morgen hin stand er selbst am Ufer und überwachte den schwierigen Uebergang, den ein sternenklarer Himmel erfreulicherweise begünstigte, so daß Martius und ich uns am Morgen um 4 Uhr aufs Lager werfen konnten, in dem angenehmen Gefühle, eine recht schwierige Reise und eine etwas kritische Situation glücklich überwunden zu haben.

Am anderen Tage begann ich sogleich die entsprechende Arbeit. Ich sandte einige Dolmetscher in die Berge, zu den nächstwohnenden sogenannten Komai-Stämmen, und ließ ihnen mitteilen, daß ich mit ihnen in freundliche Beziehungen treten wolle. Ich ließ ausdrücklich betonen, daß ich nicht mit den Fulbe zusammen kommen wollte, um sie nicht zu erschrecken. Wir wollten uns freundschaftlich über die alten Sitten und Gewohnheiten aussprechen, und sie könnten mir ihre Klagen, wenn sie solche hätten, vortragen. Ich sandte meine besten Leute und wandte den Unterhandlungen der nächsten Tage alle Sorgfalt zu, die möglich war. Es versteht sich von selbst, daß die Leute nicht sogleich mit schweren Geschenken überschüttet wurden, sondern daß wir vor allen Dingen danach trachteten, ihnen klar zu machen, daß wir Europäer sie auf jeden Fall vor Ungerechtigkeiten und Erpressungen schützen und ihre wirklichen Freunde sein wollten. Ich bat sie, mit meinen Leuten direkt in Unterhandlungen zu treten, von diesen zu hören, wie wir in anderen Ländern unsere Arbeiten durchgeführt hätten. Sie würden dann erkennen, daß wir nichts Böses im Schilde führten und jedenfalls in der Lage wären, ihnen bessere Freunde zu sein als diese Fulbe, die ihnen seit längerer Zeit die schlimmsten Nachbarn gewesen seien. Die Verhandlungen waren schwierig und zeitraubend. Die Leute waren sehr verängstigt. Als sie aber hörten, wie ich den guten Galadima zurechtgewiesen hatte, wurden sie zutraulicher. Die ersten kamen und wurden freundlich

aufgenommen. Sie erzählten mir dann, daß sie dereinst das ganze weite Farotal bewohnt und dort ihre reichen Felder gehabt hätten. Ich ging mit ihnen hinaus, und sie zeigten mir die Stelle, wo heute noch die Riesen der alten Ackeranlagen unter dem Grase erhalten waren. Ich versprach ihnen, was an mir läge, zu tun, um dafür zu sorgen, daß sie aus ihren unwirtlichen Gebirgsgegenden, in denen nur enge Täler im steinigen Gebiete die Ackerkultur gestatteten, wieder zurückkämen und ihre alten Sitze wieder einnähmen, ohne dem „System der Fulbe" wieder anheim zu fallen. Wir wurden Freunde, und sie, die noch vor wenigen Jahren ihre Pfeile auf die Europäer gerichtet hatten, weil sie fürchteten, das durch die Fulbe geschaffene Drangsal würde sich noch vermehren, — sie selbst luden uns ein, auf die Höhen hinaufzusteigen. Die Komai und die Nambji und Bokko und die Tschamba und Durru und die Dakka und wie sie sonst alle heißen mögen, kamen denn nach und nach zu uns und sie alle erwiesen sich als prächtige Menschen, mit denen wir eine herzliche Freundschaft pflegen konnten — als Menschen, die wir sogleich schildern werden, und die unser aller Achtung, in welchem Sinne es auch immer sei, beanspruchen können.

Die schlechte Stimmung des guten Galadima besserte sich aber auch. Er sah, daß gegen den neuen Zug der Zeit für ihn nichts weiter zu unternehmen war, und daß es das klügste wäre, sich hier anzupassen. Mit reichen Geschenken an Vieh begann er den Versuch, unsere Freundschaft wieder zu erobern, und nachdem wir ihm noch gehörig Bescheid gesagt hatten, und er die in sehr schlechtem Zustand befindlichen, seiner Obhut anvertrauten Regierungshäuser gründlich repariert hatte, kamen wir dann auch mit ihm in ein besseres Verhältnis.

In welch ungeheuerliches Elend habe ich aber in diesen Tagen hineinsehen können! Welch glückliche Zeit muß es gewesen sein, als die fleißigen kleinen Stämme in den Tälern wohnten, und als die weiten Fluren in voller Kultur standen! Wäre es nicht eine sehr große und bedeutende Aufgabe, das Land langsam von dem Elend dieser Fulbefessel zu befreien? Haben wir nicht bei diesen ersten Erfahrungen selbst gesehen, wie unendlich das Land auch heute noch leidet unter dieser Geißel? Wäre es nicht ein erstrebenswertes Ziel, an die Stelle der unfreien, schlechten Sklavenfeldarbeit wieder die freie Betätigung der emsigen und kulturgeschickten Splitterstämme zu setzen? Würde es nicht sicherlich lohnen, einige praktische junge Offiziere in das Land zu senden, welche dem mit schwerer Arbeit überhäuften Residenten dieses Werk abnähmen? — die Arbeit, dieses

Land wieder frei und ertragreicher zu gestalten, so daß es in der Kolonie wieder den bedeutenden und ansehnlichen Platz einnähme, der ihm gebührt? . . .

□ □

Im aethiopischen Land; flüchtige Skizzen des aethiopischen Problems.

Für den Tag, da wir zum Komai-Alantica-Gebirge emporstiegen, hatte uns der Himmel ein gnädiges Antlitz beschert. Der Morgen war noch trübe und grau und reich an schlimmer Erfahrung gewesen. Mein alter Unteroffizier Biba war zum zweiten Male auf dieser Reise der Lungenkrankheit anheimgefallen, einige Leute waren wieder an Dyssenterie erkrankt; die Malaria hatte mich selbst gegen Morgen gepackt. Als dann jedoch die Sonne aufstieg und mit ihrem warmen Leuchten über die weiten Wasserflächen des Farotales in der Tiefe glänzte und den mächtigen Bergstock bunt färbte, als die Pferde lustig wieherten und der Zug sich in Bewegung setzte, da ward uns allen fröhlich zumute; denn wir gingen ja einem schönen Ereignisse entgegen, der friedlichen Eroberung eines kleinen Volkes, der freundlichen Bezwingung einer liebenswürdigen Volksseele. Es war jedenfalls ein wunderlicher Zug, der sich erst durch die Talebene und dann am Bergabhang hin bewegte. Es war keine Flinte, kein Mordgeschoß, kein Säbel oder Schwert, keine Lanze und kein Bogen zu sehen. Auch die Bergbewohner selbst, die zu uns als Führer herabgekommen waren, waren der Waffen bar. Am steileren Bergabhange mußten wir die Pferde verlassen und zurückschicken; denn der Aufstieg war schroff und sehr felsig. Wir klommen bis zu einem kleinen Wasserfalle, den der Nbera-Bach hier bildet, empor, überschritten ihn in mehr oder weniger graziösen Sprüngen und waren kurze Zeit später in dem „prächtigen" Dorfe angelangt, von dem die Fulbe uns vordem gesagt hatten, man bekäme hier nichts wie Pfeilspitzen zu essen!! Es war ein wunderbarer Anblick, den das erste Komai-Dorf, das wir betraten, bot. Mächtige Granitblöcke verdeckten hier und da die Hütten, die mühsam in die Klüfte und Spalten hineingezwängt waren, wenige Bäume beschatteten die winzigen Gehöfte, und wenn die Wohnungen so schon infolge der Felsen nicht leicht zu erkennen waren, so verdeckte das überall und an jedem kleinsten Platze angebaute Korn die letzten Einblicke in das Dorfleben. Hier schon trat mir die Eigentümlichkeit dieser Berg- und Feldbewohner aufs deutlichste entgegen: Kein Fleckchen wird ohne Anbau gelassen, jede Grube wird verwendet. Kein Raum von auch nur einem halben Quadratmeter Umfang wird freigelassen.

Ob die Eingeborenen nun beim Anblick der fremden, weißen Leute zurückschreckten? —

Durchaus nicht! Selbst die Frauen waren nicht geflohen. Sie standen auf den Felsplatten und höheren Blöcken, die sonst als Tenne, als Trocken- und Spielplätze verwertet waren, und zeichneten sich nur dadurch von der sonstigen Tageserscheinung aus, daß die Blätterbüschel, die ihre einzige Kleidung darstellten, frisch gepflückt waren. Da war kein Schreck auf den Mienen zu lesen, keine Angst, sondern nur Erstaunen. Die guten Alantica-Bewohner waren vom ersten Tage an freundlich und baten uns nur um einen Gefallen: Wir möchten für unsere Leute kein Korn beanspruchen, da sie selbst keines hätten. In der Tat waren die Speicher allenthalben ziemlich leer, und das lag nicht nur daran, daß die vorjährige Ernte so gut wie aufgebraucht und die diesjährige noch nicht eingeheimst war, sondern es lag daran, daß die Fulbe ihnen eine große Menge abgezwungen hatten zur Verwendung bei den bevorstehenden islamischen Festen. Natürlich sicherte ich den guten Leuten durchaus die Erfüllung ihres Wunsches zu und sorgte dafür, daß jeden Tag von Tschamba aus die genügende Anzahl fertig bereiteter Breiklöße mit Zutaten für unsere Leute herbeigeschafft wurden. Meine eigenen Leute respektierten die Eingeborenen und ihre Armut natürlich durchaus. Während der ganzen Zeit hat sich nur einmal ein Zwischenfall ereignet. Ein junger Fulbesproß, der uns eines Tages gegen meine Erlaubnis besuchte, hatte sofort versucht, von den Eingeborenen Nahrung zu erpressen. Ich habe den Patron vor den Augen vieler Komai gründlich verhauen lassen, eine Maßnahme, zu der ich mich um so berechtigter fühlte, als dadurch das Zutrauen zum Europäer nur wachsen konnte.

Die Häuschen, in denen wir wohnten, waren jämmerlich klein. Es war ganz ausgeschlossen, hier irgendwo noch etwa ein Regierungsgebäude oder sonst eine Behausung aufzuschlagen, da allenthalben Felsblöcke aufgetürmt waren und ein Bau nur dann auszuführen gewesen wäre, wenn man den Eingeborenen irgendwelche Pflanzungen zerstört hätte, — was natürlich nicht anging. Somit lebten wir denn recht und schlecht in den kleinen, jämmerlichen Kämmerlein, in denen infolge Platzmangels auch die Ureinwohner heimisch sind.

In diesen kleinen Kämmerchen ist mir dann eine Welt bekannt geworden, die einen unendlich zauberischen Reiz barg. Wir haben in der nächsten Zeit beim Herumklettern in den Bergen noch manchen anderen Weiler aufgesucht und kennen gelernt, waren ziemlich weit

hinaufgestiegen in die Berge und haben den Blick über die herrliche, weite Adamaua-Ebene genossen, haben unten die gewaltigen Bergstöcke im Osten und die Ngaundere-Berge im Südosten überschaut, hatten den Blick gewöhnt an weites Sehen und an den Genuß einer großartigen, mächtigen Natur. Und während wir so schwelgen konnten, ward uns ein Glück nach dem anderen beschert. Sobald die Bewohner der anderen Gebirge, was sehr bald geschah, gehört hatten, daß die neu angekommenen weißen Männer besonders den Verkehr mit den Gebirgsbewohnern aufsuchten, kamen von all den anderen fernen Bergen Mitglieder der eigentümlichsten und seltsamsten Völkchen angepilgert. Eine vollständige Sammlung von Nationalitäten fand sich zuletzt ein. Und als nun gar mein Freund, der Arbo von Rei-Buba über die Sümpfe des Zwischenlandes hinweg mir noch Mundang und Lakka, Sarra und Falli sandte, als noch eine Botschaft von den alten Battafürsten ankam, als der Verkehr mit den Dakka und Tschamba intimere Formen annahm, da wimmelte es in den Dörfern am Abhange des Alantica-Gebirges von allerhand fremdsprachigen Menschen, die sich kaum untereinander verständlich machen konnten, und die alle fröhlich und froh waren im Genusse einer Jahrzehnte hindurch nicht gekosteten Freiheit der Bewegung. Da lernte ich denn diese eigenartigen Menschen immer mehr schätzen, denn einer nach dem anderen kramte sein Wissen und seine Glaubenssätze aus. So entfalteten sie alle zusammen vor mir eine Welt, die mir noch unendlich viel großartiger, weiter und erhabener schien, als die, die der Anblick über die unter uns liegende Faroebene uns eröffnet hatte.

Von diesen Völkern will ich nun erzählen.

Hier muß ich noch viel weiter zurückgreifen, als an irgendeinem anderen Teile dieses Buches. Ich will nun von den kleinen Völkern sprechen, die an der Südseite des Sudan zwischen dem Nil und Senegal wohnen. Es sind die Völker, die im Nilgebiete als Nuba, weiterhin als Wadai- und Fertit-Stämme, im Tscharibecken als heidnische Bagrimma (zumal Sarra und Lakka), in Nordkamerun als heidnische Adamaua-Stämme, im zentralen Nigerien als Bautschi-Stämme, im nördlichen Togo als Tamberma, an der Goldküste und im französischen Sudan als Gurunsi, Bobo, Lobi usw. bekannt sind. Es ist eine Kette von Völkern, deren charakteristisches Merkmal, sprachlich genommen, die Verschiedenartigkeit ist — so wunderbar dies klingen mag. Es sind Völkchen, die immer nur in wenigen Ortschaften existieren, und deren Stammzahl häufig nicht mehr als 80 Individuen umfaßt. Sie sind dadurch charakterisiert, daß ein

Völkchen sich gegen das andere recht streng abschließt, daß jedes seinen eigenen Schlupfwinkel, seinen eigenen Hügel oder sein eigenes Tal bewohnt und mit den Eingeborenen nur auf wenigen Märkten zusammenkommt. Oft übersieht das Auge des Beschauers vom Tale aus drei bis vier Hügel, und man erfährt, daß auf jedem der vier Hügel eine andere Sprache gesprochen wird. Diese kleinen Splitterstämme verfügen über viele Hunderte von Sprachidiomen. Wie weit diese Sprachen dem Aufbau nach untereinander verwandt sind, vermag ich nicht zu unterscheiden, aber die große Zahl von Vokabularien, die wir und unsere freundlichen Mitarbeiter im Laufe der Jahre angelegt haben, beweisen, daß sie wenigstens lexikographisch ganz verschieden sind.

Die Isolierung solcher kleiner Siedlungen und die Isolierung im Sprachgebrauche sind das erste, bezeichnende Charakteristikum dieser Stämme. Als zweites erkläre ich nun die unendliche Ergebenheit und die unendliche Veranlagung zur Arbeit. Von keiner anderen Volksart in Afrika wird man durchgehend so emsigen Fleiß in der Landwirtschaft bei gleichem Tiefstande jeder industriellen Tätigkeit als Gesamtmerkmal feststellen können. Sie sind weiterhin dadurch ausgezeichnet, daß sie im Aufbau des sozialen Organismus alle die gleiche Stufenfolge zeigen, nämlich eine ausgeprägte Gliederung nach vier oder fünf Altersklassen, deren Entwicklungsstadien dem Systeme ihrer Weltanschauung und Religion entsprechen.

Und nun kommen diejenigen Punkte, die uns bei diesen eigentümlichen Völkchen wohl am meisten interessieren müssen: ich kann diese Menschen nicht anders als die keuschesten und religiösesten bezeichnen, die ich auf der Erde als Volksgruppe überhaupt kennen gelernt habe. Und zwar dies gleichartig bei den Stämmen am Nil wie bei denen in der Senegal-Sudan-Provinz, bei denen im Adamaua- wie im nördlichen Togo-Gebiete, bei denen der nördlichen Goldküste wie bei denen in Nigerien. Nirgends habe ich Menschen gesehen, die in ihrem Familienleben so natürlich (wenn auch in mancher Hinsicht uns unverständlich) leben, die derart streng und selbstverständlich die Sittenreinheit aufrecht erhalten. Alle diese Völker sind im Innern ihrer Seele voll überzeugt von der Existenz eines einzigen Gottes, dessen Wille über der Welt einzig und allein herrscht! Und diesen beiden Empfindungen entspricht es, wenn sie auch die pietätvollsten Menschen gegenüber den Toten sind. Sie scheinen jedenfalls die Träger der alten Religionen, welche zur Zeit der höchsten Entfaltung der aegyptischen Macht in Nubien herrschten, und deren Altvordere von den alten Klassikern als unsträf-



Rückkehr der Expedition aus Kamerun in Eingeborenen-Booten auf dem Taraba-Benue.

(Von Carl Arriens.)

liche Aethiopen bezeichnet wurden. Deshalb glaube ich ein Recht zu haben, diese in ihren Eigenarten so absolut übereinstimmenden kleinen Stämme auch als „Aethiopen" zusammenfassen zu dürfen.

Ich nenne diese Menschen die religiösesten von allen, die ich kenne. Und ich muß den Leser darauf aufmerksam machen, daß in der Weise, wie ich dies meine und in der, wie er es verstehen kann, ein Unterschied sein mag. Der Leser wird unwillkürlich denken, ich schaute diese Leute vom Standpunkte unserer ethischen, christlichen, hohen, tiefen, die Welt liebenden Religion an. Ich aber sehe die Menschen auf ihrer Stufe im Entwicklungsgange des Menschen. Sie kennen keine ethische Grundlage in unserem Sinne. Sie wissen sicherlich nichts von den feinen Ideen einer Bergpredigt. Sie sind altertümlich und bizarr, ganz veraltet und in vielem uns entschieden gar nicht mehr verständlich. Aber sie sind deswegen die religiösesten, weil sie die Kraft haben, unbedingt und ohne Erschütterung, ohne Zweifel und ohne Wirrnis und Beirrung den festen Glauben an die Ewigkeit der Naturkraft und des Familienlebens und des Rechtes ihrer Anschauung sich hinzugeben. Nie sah ich bei einem dieser Leute auch nur das geringste Amulett! Ich sah nie an ihren Körpern ein Zaubermittel. Ich sah nie den geringsten Versuch, auf magischem Wege irgendwie ein substanzielles Hilfsmittel als Ergänzung mangelnder Glaubens- und Anschauungskraft zu schaffen. Alle diejenigen Menschen, die ununterbrochen Amulette und Zaubermittel, welcher Art sie auch immer seien, benötigen, besitzen nicht den alten Glauben, besitzen nicht die Anschauungskraft und stehen an Religiosität nicht auf der hohen Stufe meiner Aethiopen, die nichts von alledem brauchen.

Nie sah ich Menschen, die ihre Altvorderen so treu verehrt hätten. Und doch sind sie die schlimmsten Barbaren gegenüber den Reliquien, die wir in den Leichen sehen. Denn es ist schrecklich und abstoßend für uns, zu sehen, wie sie sich nicht scheuen, die Köpfe ihrer verstorbenen Väter und Mütter abzuschneiden oder von den Körpern zu reißen. Es ist so brutal und grausam, daß wir bei dem Gedanken erschrecken. Und doch tun es diese Menschen aus Religiosität. Denn sie brauchen diese Schädel, sie sind ihnen nötig, sie können sie nicht entbehren, sie sind ihr heiligstes Familiengut. Wenn der Schädel nicht daheim oder in Urnenkammern der Familie aufgestellt ist, wenn er dort nicht seine regelmäßigen Opfer empfängt, dann kann der Familie kein Nachwuchs erwachsen, dann kann der arme Tote nicht wiederkommen, dann ist er auf ewig von seiner Familie getrennt. Darum brauchen sie diesen Schädel, darum müssen

sie ihn gewinnen, und wenn es auch nur gelingen könnte durch eine Barbarei. Sie stellen ihn dann daheim auf, sie bringen ihm immer wieder von jedem Korn, von jedem Tranke ein Opfer dar, ehe sie selbst etwas genießen, und sie bitten ihn, zurückzukehren in den Schoß der Familie. Wenn dann ein junges Mädchen, eine Tochter des Klans, einem jungen Manne die Hand zum Ehebunde reicht, dann geleitet der Vater oder die Mutter die Jungvermählte zu dem Schädel; sie bringen etwas Korn und Getränke dar und bitten den Toten, er möge doch jetzt wiederkehren und möge wieder seine Kraft seiner Familie leihen. Und die junge Frau nimmt von dem Korne, das auf dem Schädel geopfert war, und verzehrt es. Wenn dann der jungen Ehe ein Sproß erwächst, so wird dieser begrüßt als der wiedergekommene Altvordere!

Ganz tief eingeprägt in den Glauben der Menschheit dieser Art ist solche Anschauung; unerschütterlich und fest wie Fels. Ich meine, es liegt eine tiefe Pietät darin und dieselbe Pietät konnte ich finden, wo immer ich auf diesen Spuren ging. Roh und barbarisch erscheinen uns die Sitten, hier aber ist es die feste Ueberzeugung, die alle trägt. Ist es nicht ein großes Unglück, daß diese Menschen, die bei solcher Kraft der Ueberzeugung starke Arbeiter auf dem Felde sind, von einem so erbärmlichen, unproduktiven Volke wie es die Fulbe sind, unterdrückt werden? —

Und ich frage mich, welch eine große und mächtige Welle muß es gewesen sein, die vor unnennbarer Zeit diese eigenartigen Völker über den Nil auf dem ganzen Sudan hin bis nach Westafrika trug? Nie sah ich größere Einheitlichkeit unter den verschiedenen Völkerarten gleichen Ursprunges, wie gerade bei diesen Splitterstämmen. Nie erlebte ich einen größeren Sprachzerfall, größere, einschneidendere Trennung und doch überzeugende Uebereinstimmung, wie bei diesen Aethiopen. Und wollt ihr noch einen Beleg dafür haben, wie tief diese Menschen der Religion und der Religiosität leben, so will ich noch sagen, daß sie die uralte Sitte der Aethiopen noch üben, von denen schon Plinius und Diodor erzählt haben: sie weihen ihre Könige alle paar Jahre dem Tode, und sie tun es, weil sonst die Erde nicht mehr die Frucht hervorbringen würde, deren sie benötigen. Schauerlich und grausam ist solche Sitte. Aber wie mächtig muß einst eine Kultur gewesen sein, die vor unberechenbaren Zeiten in so gewaltigen Sitten sich äußerte! Sollte es nicht möglich sein, das Zeitalter und die Beziehung einer alten, aethiopischen Kultur aufzufinden?

□ □

Weiterführung der Arbeit und Expedition im Westen.

Dann stieg ich mit Martius wieder in das Tal hinab. Arriens blieb in dem obersten Ndera-Dorfe, weil ich meinte, die Luft müsse dort besser für seinen geschwächten Körper sein, wie die des feuchten, sumpfigen Tales. In Tschamba wieder angelangt, fanden wir stark veränderte Verhältnisse. Der Galadima hatte doch das Törichte seines Benehmens eingesehen und bemühte sich, mit seinen Großen zusammen uns nun den Aufenthalt so angenehm wie möglich zu gestalten. Nachdem er gesehen hatte, wie schnell und einfach wir über seinen Kopf hin die Beziehungen zu den Bergbewohnern angeknüpft hatten, hielt er es denn doch als das beste, gute Miene zum bösen Spiele zu machen.

Es war ein wonnig Leben, das sich erst hier in Tschamba, und nachher in verstärktem Maße noch in dem im Süden gelegenen Kontscha entfaltete. Nach allen Seiten hin liefen nun unsere Fäden. Damals hatte ich einige Leute im englischen Bornu, einige im französischen Tschari-Gebiete. Einige Beobachter durchwanderten das Baja-Land. Andere Leute weilten an den Höfen auf Rei-Buba, Ngaundere, Marua und Yola. Kleine Abteilungen befanden sich in Bautschi und im Kanogebiete. Wieder andere pilgerten durch Kontangora nach dem französischen Westsuban, und nun sandte ich noch einen Haupttrupp ab, den ich unter die Leitung Bibas stellte. Biba, der immer wieder der Lungenentzündung anheimfiel, schien das Klima dieser Bergländer nicht zu vertragen. Er fuhr also mit dem deutschen Ablösungstransport den Benue herunter und pilgerte dann von Lokoja in die nördlichen Jorubaländer, um hier mit speziellen Beobachtungen eine Reise vorzubereiten, die ich später Martius ausführen lassen wollte.

Nachdem alle entsprechende Korrespondenz mit den eingeborenen Fürsten erledigt und mit den verschiedenen Gesandtschaften die notwendigen Abkommen getroffen waren, ließ ich Arriens von seiner Gesundheitsstation herabkommen. Der Galadima gab uns noch ein pompöses Fest, dann zogen wir im Farotale hin nach Kontscha. Wiederum galt es durch Moräste zu stampfen, die kranken Leute mühsam über die tosenden, zwischen Felsen gewaltig dahinziehenden Flüsse zu heben und die Pferde in leiblichem Zustande über gefährliche Stellen zu bringen. Es waren böse Tage.

Die nächsten Wochen verbrachten wir dann in Kontscha. Immer lebhafter wurde das Leben in unserem Lager. Hauptmann von Stephani sandte aus Banjo noch weitere Stammesvertreter; nach dem englischen Gebiete hinüber wurden neue Fäden gesponnen. Als

die Regenzeit ein Ende nahm und die Sonne die Täler ausgedörrt hatte, traten wir dann den Rückmarsch durch die wilden Felsengebirge, dem oberen Tarraba zu, an. So schwammig und seicht vorher die Gegend gewesen war, so trocken und dürr grinste uns hier eine steinerne Natur, ein fast unbevölkertes Land entgegen. Die Nachtlager in der Wildnis brachten wiederum infolge der schweren Nebel, die auf uns herniederrieselten, neue Krankheiten; ohne aber irgendeinen Verlust beklagen zu brauchen, erreichten wir glücklich bei Beli die englische Grenze.

Es war ein sehr schöner Tag, an dem wir die Grenze überschritten. Die englischen Zollbeamten hatten in freundlicher Weise uns Ehrenpforten errichtet und für alles gesorgt, was in diesen wilden, unwirtlichen Gegenden zu beschaffen war. Jämmerlich sah es nur aus mit unseren Transportmitteln. Den größten Teil der deutschen Träger sandte ich von hier zurück. Und nur einige wenige Dutzend Haussa blieben in unserem Dienste. Im Lande selbst war es schwierig, Träger aufzubringen, und Captain Ruxtons Hilfsgesandtschaft konnte von Ibi aus erst in einigen Tagen eintreffen. Also mußte der größte Teil der Bagage und der Sammlungen in Boote verstaut werden. Da diese sich durch ihre jämmerliche Kleinheit auszeichneten, da ich fernerhin meinen wohl Landmärsche, aber weniger Wasserfahrten gewohnten Führern auf diesem Gebiete nicht rechtes Zutrauen entgegenbrachte, so beschloß ich den größten Teil der Bagage zwar den Booten anzuvertrauen, diese aber selbst zu führen. Somit quetschten Arriens, Martius und ich uns denn auch in die gebrechlichen Fahrzeuge und zogen, begleitet von den freundlichen Wünschen der englischen und deutschen Grenzbeamten, den schönen Strom hinab. Hatten meine Leute tagsüber nicht wenig unter der brennenden Sonne zu leiden, so wirkte die nächtliche Kühle, die mit den stärker aufsteigenden Nebeln unsere Sandbanklager nicht gerade angenehm gestalteten, nicht sehr verbessernd auf den Zustand der Weißen wie der Schwarzen. Dafür entschädigte uns die wunderbare Schönheit der Natur, die sich dem Europäer auf Bootsfahrten ganz anders offenbart als auf Dampfschiffen. In Ibi angekommen, gelang es, Stahlboote zu schartern. Captain Ruxton und Dr. Pollard sorgten wieder in freundlicher Weise für ein ersprießliches Fortkommen, und so konnten wir dann, wenige Tage nachdem auch die Landkolonnen eingetroffen waren, die Rückkehr nach Lokoja antreten.

In freundlicher Weise wurden wir wieder von der Firma Pagenstecher & Co. aufgenommen. Ein herzliches Willkommen bereiteten uns die englischen Offiziere und Mister Maxwell Lyte. Von Ster-

ling-hill herab begrüßte uns unser altes Lager, das wir in vorzüglichem Zustande vorfanden. Die 13 großen Gebäude, die wir errichtet hatten, waren bis auf eines im besten Zustande. Unsere Lagerverwalter ernteten dementsprechendes Lob. Bida kam uns mit seinen Trabanten entgegen. Er hatte eine an Abenteuern reiche Reise hinter sich und brachte viele wertvolle Nachrichten mit, die für den Weg, den Martius nun einzuschlagen hatte, maßgebend wurden.

Der Gesundheitszustand der Expedition war ein jämmerlicher. Der arme Arriens litt am meisten, er war sehr schwach, so daß ich es nicht genug bewundern kann, wie fleißig er trotzdem den notwendigen Aufgaben nachkam. Martius war nun auch dem afrikanischen Dämon verfallen und ich selbst verzeichnete mein fünftes Schwarzwasserfieber auf dieser Reise. Unsere Küstenleute keuchten und wälzten sich fiebernd und stöhnend in ihren Hallen. Aber nicht nur bei uns, sondern auch im englischen Lager sah es nicht besonders gut aus. Es war eine böse Zeit!

Es versteht sich von selbst, daß trotzdem die notwendigen Arbeiten ausgeführt werden mußten, und ich machte auch hier wieder die Beobachtung, daß wirklich kräftige Naturen derartige Zeiten in Afrika am besten überwinden, wenn sie sich nicht allzusehr der Tatenlosigkeit hingeben. Die schwerste Arbeit hatte Martius zu verrichten, dem das Verpacken der Sammlungen zufiel. In freundlicher Weise half uns auch jetzt wieder die englische Regierung über alle kleinen Schwierigkeiten hinweg, und als wir leiblich wieder auf dem Damm waren, konnten wir abermals einen der herrlichen Abende in der Messe der Offiziere verbringen. In diesen Tagen bedeutete für mich eine große Freude die Mitteilung, daß ein englischer höherer Beamter in Anerkennung der Wichtigkeit unserer Arbeiten, der Expedition einen wesentlichen Zuschuß leistete, der unter dem Namen „Darwin-Tyler-Stiftung" eingetragen wurde, und der dazu bestimmt war, die Arbeiten der historischen Forschung fortzusetzen. Es war der Geist herzlicher Freundschaft, der uns bis zum letzten Augenblicke mit der englischen Regierung in Verbindung hielt.

Gegen Ende Dezember legte ich die Leitung der westlichen Expedition in die Hände von Martius, der die Kolonne nach Jebba und dem nördlichen Jorubagebiet zurückführte, während ich mich mit Arriens zusammen einschiffte. Mein Maler fuhr nun mit größter Geschwindigkeit der Heimat und Genesung entgegen, während ich selbst einige Tage in Las-Palmas verbrachte, auf einem französischen Dampfer nach Marseille fuhr, und dann in Genua Europa wieder verließ.

□ □

Wenige Tage nach meiner Ankunft in Europa verließ ich den heimatlichen Erdteil wieder und fuhr von Genua aus der Ostseite Afrikas zu. Damit begann ich unsere erste Reise in die Nilländer. Begleitet wurde ich nunmehr von meiner Frau, welche die photographischen Arbeiten und die häusliche Tätigkeit des Lagerlebens leitete und von meinem Bruder, dem Kunstmaler Hermann Frobenius, dem die Beobachtung und Arbeit als Zeichner und Maler zufiel. Daß ich Europa wieder so schnell verließ und sofort im Anschluß an die Kameruner Adamaua-Reise mich nach der Ostseite des Erdteiles begab, war eine Notwendigkeit.

In den vorhergehenden Zeilen habe ich geschildert, wie das Problem der Aethiopen sich mir immer deutlicher als ein wichtiges und eminent bedeutsames enthüllt hatte. Die Nachrichten, die ich zuletzt noch am Südrande der Tsadseeländer hatte einheimsen können, waren durchaus geeignet, die Bedeutung der aethiopischen Frage im Sinne der kulturgeschichtlichen Entwicklung noch wesentlicher erscheinen zu lassen. Und der alte Herodot, der mich in der letzten Zeit nicht mehr verlassen hatte, zwang mich möglichst schnell und direkt dem Zentrallande der alten Aethiopen oberhalb Aegyptens zuzueilen. Entspricht es doch außerdem einer ethnologischen Forderung, daß der reisende Forscher unserer Wissenschaft immer wieder die peripherischen Gebiete aufsucht, in ihm bis dahin noch persönlich unbekannten Ländern neue Anregungen schafft und hie und da Proben auf das Exempel wagt, indem er selbst nachprüft, inwieweit die einmal gewonnenen Ansichten auch an anderen Orten und unter anderen Verhältnissen stichhalten.

Der „Große Kurfürst" brachte uns an das Delta des Nil. Wir eilten nach Kairo, wo uns der Senior unserer Wissenschaft, Professor Dr. Schweinfurth, und sein Freund, Karl Herold, umgehend in die uns neuartigen Verhältnisse einweihten, wo der deutsche Gesandte mit der größten Liebenswürdigkeit alles tat, unsere Wege zu ebnen, wo das englische Informationsbureau uns wohlwollende, einführende Freunde für den Süden mitgab, und wo wir in dem ja manchem deutschen Reisenden so sehr lieben Hause Hasselbach liebenswürdige Aufnahme fanden.

Durch das Rote Meer fuhren wir dann nach Port Sudan, von Port Sudan nach Karthum, immer begleitet von unserer Ausrüstung, die bei dem vielen Verkehrsmittelwechsel nicht immer ganz leicht zusammenzuhalten war. In Karthum ward uns durch Slatin Pascha ein sehr herzlicher Empfang zuteil. Sir Wingate ebnete uns die

Wege, und in dem Meteorologen Türstig und seiner Gattin gewannen wir landsmännische Freundschaft in dem gegenüberliegenden Omburman.

In großer Geschwindigkeit eilten wir dann dem zentralen Sudan zu. Hatte ich früher noch geschwankt, ob ich zur Gewinnung von Vergleichsmaterial und Uebersicht die oberen Nilländer oder besser das trockne Kordofan aufsuchen sollte, so wurde diese Frage in Omburman sehr schnell entschieden. Jene Völker, die in Sumpfgegenden des mittleren und oberen Nil wohnen, konnten mir nicht so viel bieten, wie die im trockenen Ost-Sudan heimischen Völker, die gerade in El-Obeid in den nächsten Wochen in großer Menge zusammenströmten. Die Regierung wies uns ein weitangelegtes Gehöft an, und dann begann ich die Fortsetzung jener Tätigkeit, die ich vor wenigen Monaten in Adamaua abgeschlossen hatte. Hier in El-Obeid traf ich auf ein umfangreiches Quartier von Mekkapilgern, die aus den Haussa- und Tsadseeländern herübergekommen waren. Hier konnte ich Freundschaft schließen mit allerhand Volk, das ursprünglich in Dar-Fur, in Dar-Runga, in Dar-Fertit, ja sogar in Wadai heimisch war. Hier im zentralen Kordofan stand ich vor der Tür des südlichen Nubalandes, das auf seinen Inselbergen die nächsten Verwandten der zentralen und östlichen Aethiopen heute noch beherbergt. — Woche auf Woche verstrich, ein Tagebuch nach dem anderen füllte sich, die vom zentralen Sudan aus aufgesuchten Linien der Verbreitung waren gefunden. Von El-Obeid wurde dann das Lager zurückverlegt nach Omburman.

Freund Türstig hatte uns ein geradezu herrliches Gehöft besorgt. Unsere Leute waren vorzüglich eingearbeitet. Die Haussa und Nupe hatten auch hier wieder ihr Lager, und wir konnten hier eines Tages dann unsere alten Freunde, die vor Jahr und Tag im Zentrum abgereist waren, begrüßen.

Für das kulturgeschichtliche Studium bot gerade das Leben in El-Obeid und in Omburman die besten Vergleichspunkte; denn hier konnte beobachtet werden, wie im Laufe einer verhältnismäßig jungen, historischen Entwicklung alle möglichen kulturgeschichtlichen Eigentümlichkeiten sich umgebildet hatten. Das große Signum der Umwälzung, der neueren Zeit wird bestehen bleiben unter dem Namen des Mahdi. Und die drei Leute, die am meisten unter dieser Geißel gelitten hatten, Slatin Pascha, der Pater Ohrwalder und Karl Neufeld konnten uns selbst das eine oder andere aus jener Periode berichten. Wie gewaltsam hier alles sich verschoben hat, dafür nur ein Beispiel: Noch zur Zeit Marnos und Junkers war

El-Obeid, eine Stadt mit viereckigen Lehmhütten und Omdurman ein großes Dorf mit runden Strohhütten. Heute aber, nachdem die fanatische Welle verflossen ist, besteht El-Obeid aus runden Strohkegelhütten, und Omdurman aus viereckigen Lehmhäusern. Das ist die Beweglichkeit und die Möglichkeit der Kulturverschiebungen, die in diesen Ländern des Sudan und den flachen, trockenen Sahel-Gebieten stets das herrschende Gesetz war. Und gerade gegenüber diesem eminent markanten Wechsel mußte uns dann ja auch die konservative Art der Aethiopen, wie sie uns heute in den Nuba-Leuten und so weiter erhalten ist, doppelt auffallen. Das, was ich in jenen beiden Ländern gearbeitet und von hier aus in den Gesichtskreis unserer Tätigkeit gezogen habe, ist in den nachfolgenden ersten drei Kapiteln zusammengefaßt.

Aber noch mehr gab es hier zu sehen und zu lernen. Da sind die christlichen Ruinen von Soba, da sind die heute toten Hügelrücken nahe El-Obeid, bei denen noch vor wenigen Generationen der Tradition nach die Nuba wohnten, da sind Monumente aethiopisch-aegyptischer Blütezeit und dann fließt ja auch nach Norden zu der Vater Nil!

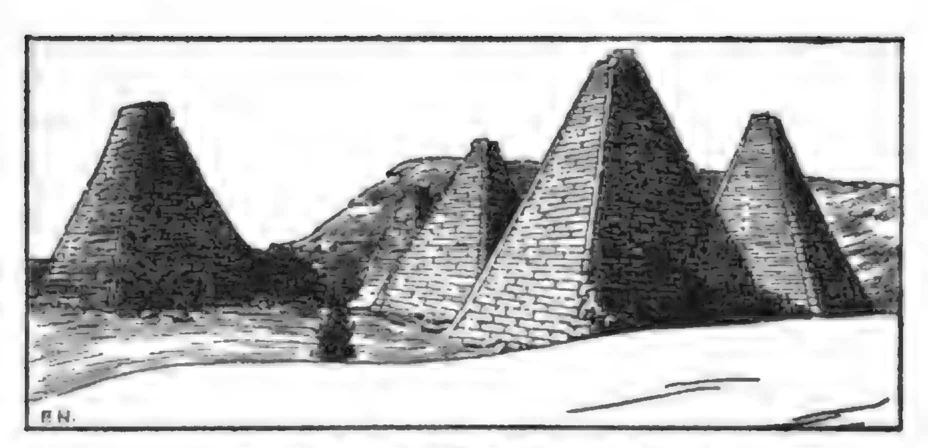
Als wir unser Werk vollendet hatten, zogen wir den Strom hinab. Und nun erschloß sich mir die Zauberwelt einer historisch beglaubigten, eminenten, in sich abgeschlossenen, kulturellen Vergangenheit. Die Eindrücke, die ich dort auf dieser Nilreise gewann, haben bei mir wiederum die Erkenntnis gezeitigt, daß der Forscher doch gut daran tut, möglichst viel von der sein Hauptinteressengebiet umfassenden Kulturwelt mit eigenen Augen zu schauen.

Mitte 1912 war auch unsere erste Nil-Expedition abgeschlossen.



Nachtlager der Expedition auf den Sandbänken des Benue.
(Von Carl Arriens.)

Die Ostaethiopen.



Pyramiden aus altaethiopischer Glanzzeit bei Dongola.
(Nach Photographie gez. von Fritz Nansen.)

Zweites Kapitel.

Die alten Aethiopen im Rahmen der afrikanischen Kulturwelt.

Inhalt. Der Autor ist bestrebt, das Bild der altaethiopischen Nilotenkultur nach den Berichten des klassischen Altertums zu rekonstruieren, die Beziehungen dieser Kultur zu Aegypten anzudeuten und ihr in einem provisorischen System afrikanischer Kulturgruppierung ihren Platz anzuweisen.

Bedeutung der Bezeichnung „aethiopische Kultur".

In dem Augenblick, in dem ich den Vorschlag mache, die Bezeichnung „Aethiopen" einem ganz bestimmten Kulturtypus und einer zusammenhängenden Gruppe von Kulturelementen Inner-Afrikas beizulegen, erachte ich mich verpflichtet zu der Klarstellung, wie ich dazu gekommen bin, diesen im Laufe der Geschichte oft verschieden verwendeten und deshalb heute vieldeutigen Namen zu wählen. Schon für die vorchristlichen Völker umschloß der Name „Aethiopen" durchaus verschiedene Völker. Herodot unterscheidet ausgesprochen verschiedene Arten aethiopischer Stämme. Und wenn er auch im allgemeinen unter „Aethiopen" vor allen Dingen die südlich der aegyptischen Breitengrade auf gleicher Länge wohnenden Stämme zusammenfaßt, so unterscheidet er doch schon einerseits nomadische und seden-

käre und andererseits vor allen Dingen die Aethiopen des Sonnenaufganges, die schlichte Haare haben, und diejenigen Libyens, die die kraushaarigsten aller Menschen sind. Hierin schloß sich ihm nicht nur später Plinius bestätigend an, sondern in dieser Teilung zeigte der alte Herodot, daß er noch die gleiche Anschauung und Bezeichnung pflegte, wie das homerische Zeitalter; denn auch in der Odyssee werden die Aethiopen als zwiefach geteilt — diese zum Sonnenaufgang, jene zum Sonnenuntergang bezeichnet.

Also, wie schon die wahrscheinliche Ableitung des Namens es andeutete, verstand man unter „Aethiopen" die verbrannt- oder dunkelhäutigen Menschen, die nach Strabo „alles gegen Süden am Ozean gelegene Land" bewohnten. Die griechisch-römische Bezeichnung „Aethiopen" entspricht, grob genommen, der alt-aegyptischen oder israelitischen Verwendung des Wortes Kusch oder Kasch. Heute dagegen haben wir kein Wort mehr, das sich mit dieser alten Auffassung von Kuschiten oder Aethiopen deckt, zumal das traurige Wort „Neger" sich doch mehr und mehr als ein außerordentlich kümmerlicher Notbehelf erweist, der besonders in kultureller Hinsicht Mißverständnissen Tür und Tor öffnet. Das alte Wort „Aethiopen" schloß Sudan-Neger, Hamiten, große Stämme in Indien ein und deckt sich mit unserem weiteren Begriff „Neger" nicht. In unserer Zeit ist die Bezeichnung „Aethiopen" so gut wie ausgestorben, so daß es durchaus berechtigt erscheint, sie durch eine neue Definition und eine neue Präzisierung wieder ins Leben zu rufen. Lediglich daß der Kaiser von Abessynien sich als Herrscher der Aethiopen bezeichnet. Und damit kommen wir zu einer Verwendung des Wortes, die mich zu seiner Wiederaufnahme veranlaßt.

Die Bezeichnung „Aethiopen" ist nämlich schon im Anfange der christlichen Zeitrechnung zumeist nicht für die dunkelhäutigen Bewohner der südlichen Länder verwendet worden, sondern vornehmlich für gewisse ostafrikanische Stämme, unter Ausschluß der nach Westen hin wohnenden Nigriten. Eine entsprechende Begriffseinschrumpfung ist leicht festzustellen, und sie hängt damit zusammen, daß schon im Altertume die Bezeichnung „Aethiopen" nicht nur eine raßliche, sondern auch eine kulturelle Bedeutung hatte und sich besonders auf die Stämme am oberen Nil erstreckte — auf jene Völker, mit denen das aegyptische Reich durch einen zwar oft unterbrochenen, aber immer wieder aufgenommenen Kulturaustausch im Zusammenhang stand —, also auf eine Kulturgruppe, die durch eine ganze Reihe markanter Charakterzüge ausgezeichnet war, und die einen auch traditionellen Typus für sich darstellte, den sie nach der Christiani-

sierung der abessynischen Herrscher in Verschiebung nach dem Süden weiterführte. Ich werde sogleich diesen Kulturtypus schildern und werde zeigen, welche hervorragende kulturgeschichtliche Bedeutung er einst hatte.

Wie gesagt, ist das den Alten besonders bekannt gewordene Land Aethiopien im engeren Sinne indentisch mit dem altaegyptischen Kusch oder Kasch, das sich südlich von Korosko hinaufzog und das in ein nördliches Hauat und in ein südliches eigentliches Kasch gegliedert wurde. Die Bewohner dieses Kasch galten den Aegyptern, die sich übrigens, was sehr wichtig ist, als mit allen aethiopischen Völkern bis Punt hin als ursprünglich verwandt erachteten, als die frömmsten aller Menschen, den Griechen als Lieblinge der Götter und nach den Traditionen vieler alter Völker als die ältesten Kulturträger der damals bekannten Menschheit. Der politisch-religiöse Sitz der aethiopischen Zentralgewalt war eine Zeitlang Napata, später das so berühmt gewordene Meroë. Das, was die alten Schriftsteller uns von dem Leben und Treiben in Napata und Meroë gesagt haben, soll uns hier als Grundlage dienen zur Feststellung des Begriffes „Aethiopische Kultur".

□ □

Die afrikanischen Kulturkreise.

Von jenem Lande Aethiopien nun meint Strabo, daß die westliche Stromseite des Nils die Libyer, die jenseitige aber die Aethiopen innegehabt hätten, daß infolgedessen die Herrschaft über die Inseln und das Uferland zwischen beiden gewechselt habe und infolge des schwankenden Uebergewichts die jeweilig Stärkeren immer über die Schwächeren geherrscht hätten. Damit führt Strabo mitten hinein in das kulturgeographische Problem. Wenn wir in dem nachfolgenden die verschiedenen Gebiete der Verbreitung altaethiopischer Kultur besprechen, werden wir in den meisten Fällen auf eine wechselseitige Beeinflussung stoßen, werden vor allen Dingen immer darauf zu achten haben, welche libyschen Kulturelemente, von Norden kommend, aethiopische ältere Ablagerungen überdeckt haben. Ich will aber die Gelegenheit ergreifen, um eine Klärung der hier angewandten Bezeichnungen zu geben, soweit sie im nachfolgenden Verwendung finden. Der allgemeinen Verwirrung, die heute in dieser Hinsicht noch herrscht, soll wenigstens in diesem Werke ein für allemal eine schärfer umrandete Gliederung entgegengesetzt werden, die sicherlich keinen ewigen Bestand haben wird, da wir heute noch im Anfange der Erkenntnis stehen, die uns aber über die erste Unsicherheit hinweghelfen soll.



Eine solche Grundlage, wenigstens für das vorliegende Werk, zu schaffen, liegt sehr nahe, zumal die Bezeichnungen, wie gesagt, vielfach schwanken und Mißverständnisse nur dann vermieden werden können, wenn von vornherein klare Definitionen geboten werden. Nun sei nochmals und besonders betont: Die Einteilung, die ich im folgenden biete, ist eine Kulturgliederung. Sie geht nicht aus von anthropologischen Rasseneinteilungen; sie hat nichts zu tun mit allgemeinen linguistischen Gruppierungen. Sie schiebt in den Vordergrund die Erkenntnis der überwiegenden Macht der kulturgeographischen Gesetze, die ihrerseits feststellen:

a) die durch geographische Vorbedingungen naturgemäß gebotenen Kreise (Provinzen), ihre Grenzen und ihre Lage im Verhältnis zur Oekumene;
b) die dementsprechenden Beziehungen der Kreise zur Außenwelt, die durch geographische Zugänglichkeit oder Abgeschlossenheit bedingt sind;
c) die Bedingungen der Typenbildung infolge der Postulate der geographischen Provinzen.

Von solchen Kreisen oder Provinzen bietet Afrika vier, nämlich:

1. Den nordafrikanischen Kulturkreis, der mit den Mittelmeerländern als Basis die Sahara zwischen Nil und Senegal als Hinterland hat. Die direkte Einfallseite ist das Mittelmeergestade, und demnach wundert es uns nicht, daß aus alten Grabbauten, aus Felsenbildern, aus mythologischer Auffassung (Ammonsdienst, Gewittergott, Gewitterverehrung usw. Vergl. Bd. I S. 252 u. a. a. O.) eine Verwandtschaft zu europäischen Kulturformen spricht. Deshalb kann man den nordafrikanischen Kulturkreis auch als eurafrikanischen („Auf dem Wege nach Atlantis", S. 13) bezeichnen. Die vorchristlichen Forscher erkannten schon die Einheitlichkeit dieser Bevölkerung, die als Libyer bezeichnet werden, weshalb man dem ganzen Kreise auch den Namen des libyschen geben kann. Die Ausflußseite dieses Kulturkreises liegt im wesentlichen im Süden, d. h. die Ventile der durch Oasenbau und Sahara-Nomadismus oft erzeugten Kraftausstrahlung öffnen sich nach Süden, nach dem sudanischen Kulturkreise.

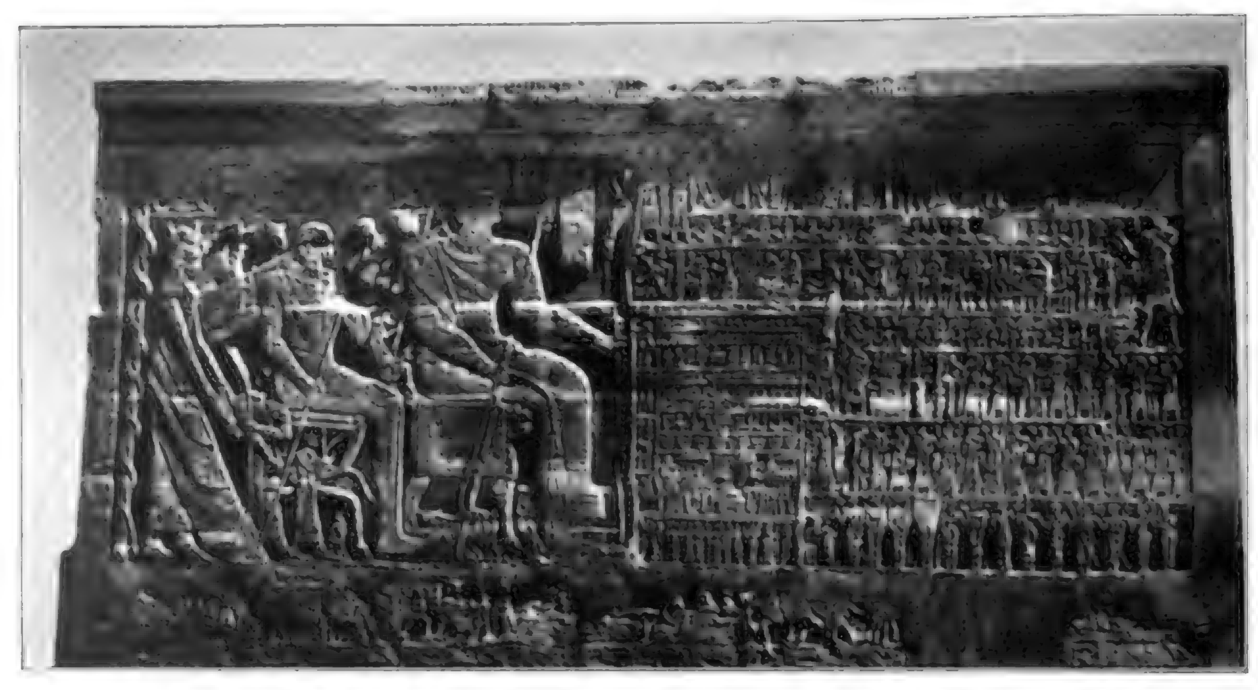
2. Den ostafrikanischen Kulturkreis, der mit den erythräischen Gebieten und den Nilländern als Basis und mit dem ostafrikanischen Steppenland als Hinterland sich nach Süden und Südwesten bis in das deutsche Kolonialgebiet erstreckt. Die direkte Einfallseite liegt im Osten, also Südarabien und Indien gegenüber, und zeigt demnach vielerlei kulturelle Uebereinstimmungen mit asiatischen Formen,

weshalb ich ihn als „asiafrikanischen" bezeichne. Einfalltore sind zumal im Norden am Roten Meere die norderythräische und im Süden um die Sambesi-Mündung herum die süderythräische Pforte, durch die bestimmte Bogenformen, der Feuerdienst, ein Webstuhl usw. eingedrungen sind, die in Zusammenhang mit vielen Ruinen gebracht werden können. (Vergl. „Kulturtypen des Westsudans", S. 121/22.) Der Kulturkreis umfaßt im Norden sowohl „das elende Kusch" der alten Aegypter, wie Punt, mit dessen Bewohnern die Aegypter sich auch verwandt erachteten. In Anlehnung hieran bezeichne ich den Kulturkreis auch als den kuschitischen. An den beiden Enden, nämlich im oberaegyptisch-abessynischen Nordostgebiet und im südöstlichen Hottentottenlande, hat uns Bleek zuerst eine sprachliche Verwandtschaft erkennen gelehrt, deren ebenmäßige Ausdehnung über den langgestreckten ostafrikanischen Kulturkreis durch die Bantu-Sprachgruppe durchbrochen wurde. Infolge ihrer Lage darf man sagen, daß die Aufnahme höherer asiatischer Kulturgüter naturgemäß am intensivsten ist, wo die Provinz Asien am nächsten liegt, ferner daß die innere Bewegung sich auf der Nord-Südachse abspielt, daß ein wesentlicher Kultureinfluß aber auch nach dem Sudan erfolgen mußte.

3. Der westafrikanische Kulturkreis repräsentiert eine der Provinzen am Rande der alten Oekumene und birgt demnach die aufgespeicherten Reste aller möglichen nach Südwesten fortgeschobenen oder besser abgeschobenen Kulturelemente. Und zwar dies um so mehr, als die mächtigen Wälder so recht geeignet sind, alte und alleräalteste Kulturreste sicher zu bergen und zu bewahren. Deshalb fällt uns im Gesamtbesitz hier manche Uebereinstimmung mit Kulturelementen anderer tropischer Kulturprovinzen, die gleicherweise Randprovinzen der alten Oekumene nach Süden hin repräsentieren, nicht als etwas Merkwürdiges, sondern vielmehr als etwas Selbstverständliches auf — besonders, da auch in diesen manche archaistische, dunkelfarbige, lockenhaarige Bevölkerung in der Verbreitung damit übereinstimmt. Diese durch ihre Eigenart und vielerlei sehr alte Entwicklung ausgezeichneten, wenn auch archaistischen Kulturelemente (z. B. die Holzpauken mit Trommeltelegraphie, Escharpe-Bogen usw.) nennen wir lemurische. Lemurische Kulturelemente, zumal in den Händen dunkler Rassen, finden wir auch in Süd-Asien, der Südsee usw.; sie dürfen uns in ihrer Verbreitung am Rande der Oekumene als Reste prähistorischer Kulturgeschichte gelten, sind aber im westafrikanischen Kulturkreis doch nicht so stark erhalten, daß wir diesen als den lemurischen bezeichnen könnten. Vielmehr sind sie hier nur ebensogut

Relikte und Zeugnisse der Abschiebung überlebter Kulturelemente, wie auch viele andere eben dorthin verdrängte und aus jüngeren Kulturperioden stammende. Der westafrikanische Kulturkreis ist ein regelrechter Speicher prähistorischen wie historischen Kulturgerümpels, und wir finden hier ebensogut Reste libyscher Wegspülung, wie ostafrikanischer, kuschitischer resp. nord- und süderythräischer Kulturabtreibungen. Gegenüber diesen mehr oder weniger prähistorisch wichtigen, gewissermaßen überlebten und nur als Endglieder langer Reihen aus Nord und Ost auffallenden Elementen, finden wir aber auch im westafrikanischen Kulturkreise die Belege direkter, aktiver Kulturbeziehungen. Denn ein eigenartiges Gepräge empfängt dessen Typus noch dadurch, daß von der Küste her, genau wie in neuerer Zeit, so schon im Altertume, eine Küstenkolonisation stattfand. Es ist die Gruppe der Erscheinungen, deren einige ich im ersten Bande dieses Werkes eingehend erörtert habe, und denen ich die Bezeichnung „atlantische" gegeben habe. Dieser atlantische Kultureinfluß war wohl ein sehr wesentlicher und sehr bedeutungsvoller; er ist aber auch nicht so allgemein und einflußreich, daß sein Ueberwiegen uns etwa das Recht böte, dem ganzen Kreise diesen Namen zu geben.

4. Der sudanische Kulturkreis bildet so recht das kulturelle Herz des Erdreiches. Er scheint zu allen Zeiten unter dem Einfluß der beiden aktiveren Kulturkreise des Erdteils, des östlichen, kuschitischen und des nördlichen, libyschen, gestanden zu haben; und da die Bewohner dieser beiden Provinzen in ihrem Sprachschatze so viele entwickelte Uebereinstimmungen besitzen, daß man sie heute gemeinsam als „hamitische" bezeichnet, so möchte man meinen, daß gerade der Sudan besonders hervorragende Resterscheinungen hamitischer Kultur zeigen müßte. Auf den ersten Blick scheint diese Annahme sich nicht zu bestätigen. Die Grundbevölkerung des Sudan zeigt vielmehr und vielfach einen so überzeugend negerhaften Typus, daß sie hierin viel eher den Bewohnern des westlichen als den Bewohnern der nördlichen und östlichen Kulturkreise verwandt erscheint. Dagegen bietet der Sudan allerdings viele übergelegte Schichtteile und zwischengesprengte Völker- und Rassenelemente hamitischer Zugehörigkeit. Dem Sudan werden wir demnach auch am meisten gerecht, wenn wir ihn als Mischgebiet bezeichnen, in dem nunmehr die verschiedenen historisch nachweisbaren Einflüsse festzustellen sind. — Und damit kommen wir auf das Ergebnis zurück, das wir am Schlusse des zweiten Bandes gewonnen haben. Dort sagte ich S. 362/63, daß der Sudan dem nordafrikanischen Kulturkreis die libysche kulturelle Prädisposition verdanke, die der einfallende Islam



Spätaethiopisches Relief von einer Pyramide in Meroë, jetzt in Chartum aufgestellt.
(Nach Photographie.)

vorfand, dem ostaethiopischen Kulturkreise dagegen die aethiopische Prädisposition, die die Fortführung der byzantinisch-persischen, aus Nubien gekommenen Kultur in der Ausdehnung nach Westen über die Südachse hin ermöglichte. Soweit gekommen, sind wir wieder bei den alten Aethiopen im Sinne der napatischen, meroischen und älteren nubischen Kulturgruppe angekommen. Und nun weisen wir mit aller erdenklichen Wucht darauf hin, daß diese im kuschitischen Kulturkreise an der Grenze des libyschen Einfluß-Gebietes wie eine Hochburg sehr alter Kultur aufragende aethiopische Gruppe nach allem, was wir wissen und aus dem Altertume hören, die älteste, nachweisbare Kulturempore auf afrikanischem Boden außerhalb Aegyptens darstellt, und daß diese aethiopische Kulturgruppe sich wie ein Keil zwischen den nördlichen libyschen und zwischen den östlichen kuschitischen Kulturkreis, von dem sie im ersten Augenblick wie ein Seitenzweig erscheint, daß sie sich also zwischen die beiden hamitischen Kulturkreise hindurch auf der Sudanachse nach Innerafrika hineinschiebt.

Das, was uns diese Aethiopen als älteste Kulturträger in Afrika erscheinen läßt, sind nicht nur die Daten der historisch ausklingenden „aethiopischen Tatsache", — Daten, die allerdings von besonderer Bedeutung für uns sind; es sind nicht nur leere Jahreszahlen, sondern ihre Bedeutung liegt darin, daß die Aethiopenkultur uns als ein durchaus lebendiges, vielseitiges, reiches Wesen entgegentritt. Und dieses aethiopische Wesen zeigt nach alten Berichten sowohl erkennbare Eigenschaften, daß sein Charakter und seine markanten Wesenszüge heute noch neu beschrieben werden können, wenn sie auch aus einem um Jahrtausende zurückreichenden Kulturzeitalter stammen. Ich werde zeigen, daß wir, im Vergleich mit den heute noch überlebenden Kulturresten, den Zustand des alten Aethiopiens in wesentlichen Teilen Punkt für Punkt rekonstruieren und damit die ältesten kulturgeschichtlichen Tatsachen, die Afrika außerhalb Aegyptens überhaupt bieten kann, wieder zu beleben durchaus imstande sind.

Im Vordergrunde jeder Erwägung, Kritik oder Betrachtung der Aethiopen der oberen Nilländer finden wir bei jedem klassischen Autor, der überhaupt von dieser Sache spricht, die stets als allgemein bekannt vorausgesetzte und nur noch durch gelegentliche Hinweise doppelt betonte Angabe, daß die Aethiopen nicht nur die ältesten Kulturträger, sondern auch die konservativsten seien, konservativ im Sinne der Religion: der Frömmigkeit, der Unwandel-

barkeit im Glauben, in Opferbrauch und Sitte. Von diesem Glauben und den dazu gehörigen Opfern hat das Altertum uns vielerlei Nachrichten hinterlassen.

Solchen Angaben des Altertums lege ich aber großen Wert bei, weil uns die Geschichte der Wissenschaft kennen gelehrt hat, daß die Alten unendlich klar und sicher den wahren Sachverhalt erkannt und in ihren Ueberlieferungen bewahrt haben. Den neueren und eingehenderen Forschungen haben diese alten Angaben überall Stich gehalten, wenn sie auch manches Mal von uns mißverstanden wurden. Das spätere Altertum, das mit großer Skepsis die Nachrichten der ältesten Zeit als dichterische untersuchte, hat allerdings die Sicherheit und Klarheit stark beeinträchtigt. Man vergleiche z. B. die Geschichte der Vorstellung von dem pelasgischen Volke. Noch zu Herodots Zeiten war die Tradition lebendig. Das Zeitalter Strabos hat die Reste der Pelasger nicht mehr gekannt und ihre Vergangenheit bestritten, und erst in allerneuester Zeit hat man entdeckt, daß die ältere Zeit, die nur mit treuem Vertrauen auf der Tradition basierte, mehr recht hat und besser unterrichtet ist, als die spätere skeptische. Es hat Mühe genug gemacht, den ägäischen Kulturkreis wieder zu rekonstruieren, die Gesänge des Homer als Wiedergabe wirklich erlebter Vorgänge zu betätigen usw. Auf Grund dieser, die Geschichte der Wissenschaft auszeichnenden Erfahrung lege ich den ältesten Mitteilungen, die auf Tradition und Ueberlieferung basieren, mehr Wert bei als jüngeren kritischen und sogenannten „historischen" Berichten. Und wenn demnach alle alten Autoren darin übereinstimmen, den Aethiopen eine ältere Kultur, tiefere und schöpferische Kulturkraft zuzutrauen, so nehme ich mir das Recht, diese Angaben in den Vordergrund zu stellen und es nicht als maßgebend zu bezeichnen, wenn die neuere Wissenschaft hierfür noch nicht die Beweise gefunden hat.

Wenn wir demnach bei den augenscheinlichen Erben dieser alten Menschheitsgröße heute noch Sitten und Anschauungen vorfinden, die genau den von den Alten beschriebenen entsprechen, dann dürfen wir ohne allzu große Kühnheit in der Schlußfolgerung annehmen, daß die schon in alter Zeit gerühmte Frömmigkeit und Anhänglichkeit an die Sitten der Altvorderen vom ältesten historischen Altertume bis in unsere Zeit hineinreicht — daß wir heute noch die so gut wie gar nicht umgebildeten Gebräuche und Anschauungen des Altertums lebendig beobachten und somit das ergänzen dürfen, was die Alten uns nicht klar genug oder bruchstückweise überlieferten. Das aber ist eine fast erschütternde Tatsache, die imstande ist, die kultur-

geschichtliche und vorgeschichtliche Vergangenheit eines beträchtlichen Teiles der Erde aufzuhellen, zumal sich an diesem Grundpfeiler eine große Zahl von Seitenmauern anlehnt, deren Fundamente nicht unschwer bloßgelegt werden können, nachdem die Gesetzmäßigkeit der Anlage in den Hauptgliedern festgestellt ist.

□ □

Altaethiopen und Altaegypter.

Nun das Bild, das sich enthüllt, wenn wir die Zeugnisse des klassischen Altertums zusammenfassen.

Die Aethiopen galten einerseits als das älteste Volk, und zwar nicht nur im Sinne des menschlichen Geschlechts, sondern vor allen Dingen im Sinne des Kulturvolkes — zum andern aber galten sie als die vordem und in uralter Vergangenheit kulturell Mächtigsten auf afrikanischem Boden. Das geht sowohl aus direkten Angaben der Autoren, dann aber auch aus vielen zwischen den Zeilen stehenden Sinnesandeutungen hervor. Da ist zunächst die Angabe des alten Diodor, der die Aethiopen direkt als älteste Menschen in Anspruch nimmt. Da ist fernerhin der Hinweis des Plinius, der ausdrücklich betont, daß die aethiopische Kraft mit der Aegyptens um die Hegemonie gekämpft haben — wie wir ja genugsam aus der aegyptischen Geschichte mit ihrer aethiopischen Dynastie wissen — und daß die Aethiopen in diesem Kampfe ihre frühere Macht eingebüßt haben — daß Aethiopien aber noch zur Zeit des trojanischen Krieges unter Memnons Regierung über Syrien und die mittelländische Küste in der Periode des Kepheus geherrscht habe. Schwierig ist es im letzteren Falle nur festzustellen, ob hier unter dem Begriff „Aethiopen" nicht vielleicht schon Libyer gemeint sind. Also jedenfalls uralt und vordem gewaltig. Ob Aethiopien eine einheitliche, im monarchischen Sinne umfassende Macht dargestellt hat, ist unklar. Wenn Aethiopien als politische Macht zugrunde ging, so lag das jedenfalls nicht in der Vergreisung seiner Kultur, nicht in der Uebermacht der aufstrebenden, ewig neuen, von Norden und Osten befruchteten aegyptischen Macht, sondern vor allem in der Zersplitterung, die wir später näher kennen lernen werden, und in seiner Weltentlegenheit. (Siehe weiter unten.) Diese Weltentlegenheit hat den starren, konservativen Sinn großgezogen, weil ihm eben niemals neue Befruchtung zufloß. Wir dürfen wohl annehmen, daß die aethiopische Kultur dermaleinst aus dem Osten, und zwar aus außerafrikanischen Ländern kam, erkennen aber aus ihrer Geschichte,

daß sie in ihrer abgeschlossenen Lage am oberen Nil zu einer echt afrikanisch konservativen und starren wurde.

Sie galt als älteste, und da alle alte Kultur im Altertum in engster Beziehung zur Religion erwuchs, erblühte und verging, so verstehen wir Diodor, wenn er sagt, daß bei diesen Aethiopen zuerst die Anordnung getroffen sei, die Götter zu verehren, Opfer darzubringen und Prozessionen und Gottesdienste zu veranstalten, wie auch alles übrige, wodurch die Menschheit die Götter verehre. Aus diesem Grunde war ihre Religion in der ganzen Welt berühmt, und glaubte man, daß die Opfer der Aethiopen der Gottheit am angenehmsten wären. Als besonderes Zeugnis führt man hierfür u. a. die homerische als entsprechend älteste griechische Dichtung an, in der Jupiter mit den Göttern zu den Aethiopen eilte, „um die alljährlich von den Edlen und Guten" dargebrachten Opfer entgegenzunehmen. Deshalb wurden die Aethiopen in der „Ilias" als die „Unsträflichen", d. h. nie die Opfer Versäumenden und Vergessenden bezeichnet.

Ein Vergleich zwischen der uralten Kultur der Aegypter mit der urältesten in Aethiopien lag nahe, und Diodor vertrat hierbei die Ansicht, die leicht als mehr denn nur als eine persönliche Meinung erkennbar ist, daß selbst die Aegypter nichts anderes als aethiopische Kolonisten gewesen seien (auf urälteste Verwandtschaft weisen schon genau gleiche Grabfunde in Aegypten wie in Aethiopien hin), und daß Osiris der Anführer dieser Gründerkolonie gewesen sei. Die meisten Gebräuche der Aegypter waren nach seiner Meinung aethiopisch, indem die Kolonisten die alten Gewohnheiten beibehalten hätten. Dabei wird diese Kulturerbschaft im speziellen aufgeführt: im Vordergrunde die Vergötterung der Könige, dann die große Gewissenhaftigkeit hinsichtlich Einhaltung der Begräbnisform, die Gliederung der Priesterkollegien, die zeremoniellen Priesterkleider, das Zepter des Königs, das einem Pfluge oder einer Hacke glich, und vieles andere, „was aufzuführen unnötig ist". — Daß die Hypothese der aethiopischen Kulturpriorität gerade mit dem Hinweise auf diese religiösen Institutionen und auf Glaubensdinge einsetzt, wird uns von ganz besonderer Bedeutung sein; denn damit sind Sitten und Anschauungen berührt, die ganz speziell in ihrer Erhaltung außerordentlich alter Kulturformen bis zur Neuzeit in der Tat wenigstens im aethiopischen Urlande und in Innerafrika nachweisbar sind.

Allerdings betone ich, daß ich mich mit solchem Hinweis auf die aethiopische Hypothese hier und im folgenden begnügen werde,

wenn sie auch gelegentlich wieder in den Vordergrund gezogen werden muß. Möge bald ein Aegyptologe den Faden aufnehmen und dessen Verfolgung sein volles Interesse widmen. Aus dem Vergleich der in diesem Bande zusammengestellten aethiopischen Erbschaft aus innerafrikanischen Kulturbesitz mit der altaegyptischen Anschauungs- und Sittenwelt kann sich unter Berücksichtigung dieser altaethiopischen Hypothese ein eminent wichtiges Vergleichsmaterial ergeben, da Aegypten historische Daten bietet, die den alten Aethiopen fehlen, während umgekehrt der Vergleich mit dem altaethiopischen Kulturbesitz infolge der lebendigen Vererbung an die Innerafrikaner manche unklare Anschauung und Sitte der alten Aegypter erhellen könnte. Solche eventuelle Aufklärung einer aegyptisch-aethiopischen Urgleichheit, die sich durch verschiedene, allerälteste Grabfunde in gewissem Sinne schon heute belegen läßt, würde es durchaus ermöglichen, eine Grundlage zu schaffen für die nach und nach erreichbare Ablösung aller der vielen asiatischen, libyschen und mediterranen Kultur-Ueberdeckungen und -Legierungen, die Aegypten dann später im Laufe seiner Entwicklung erlebt hat.

Weniger Wert hat wenigstens bis auf weiteres für uns die andere Angabe, daß die alten Aegypter den Aethiopen auch die Sitte der Bildsäulenherstellung und die Kenntnis der alten heiligen Schrift verdankten. Hier fehlt uns bis auf weiteres jedes Vergleichsmaterial, da ein nachweisbar oder annehmbar aus aethiopischer Herrschaft stammendes vollgültiges Schriftwesen in Inner-Afrika bisher noch nicht entdeckt wurde. Aethiopien im engeren Sinne bietet uns aber noch nichts hierin, und da wir noch nicht darüber informiert sind, ob die alten Schriften zunächst auf einem Material hergestellt wurden, welches imstande war, die Jahrtausende zu überleben, so sind wir hierin noch vollkommen im unklaren.

□ □

Die Götter der alten Aethiopen.

Außerordentlich klar und bedeutungsvoll sind uns besonders die Mitteilungen der Alten über die religiösen Verhältnisse der alten Aethiopen.

Vor allen Dingen erkennen wir aus allen Schilderungen und aus den geschichtlichen Vorgängen, daß die aethiopischen Länder eine Art von Priesterstaaten bargen, und daß das Priestertum bis in die Ptolemäerzeit hinein den überwiegenden Einfluß in Händen hatte — daß das Königtum nichts mit einem Königtum im heutigen Sinne des Wortes zu tun, sondern im religiösen Symbolismus,

wenn man so sagen darf, seine Quelle hatte —, daß die religiöse Idee selbst einerseits in einer Götterverehrung, andererseits aber in einem ausgesprochenen Manismus (d. i. Totendienst, aufgebaut auf dem Glauben an das Fortbestehen der Seele des Verstorbenen) beruhte.

Strabo sagt ausdrücklich: „Als Götter nahmen sie einen Unsterblichen, der die Ursache aller Dinge sein soll, und einen Sterblichen, Namenlosen und Unbekannten an." — Der unsterbliche Gott der Aethiopen wurde von den Griechen aller Zeiten mit Zeus, der sterbliche, namenlose, unbekannte aber von Diodor mit Osiris identifiziert, und damit stimmt es überein, wenn Herodot den aegyptischen Osiris einerseits als identisch mit Dionysos und an anderer Stelle Dionysos als zweiten Gott der Aethiopen erklärt. In späterer Zeit haben nach Strabos Zeugnis die Bewohner der um Meroë herumliegenden Landschaft einen gewissen barbarischen Gott, auch den Herkules, den Pan und die Isis verehrt; das trifft aber sicherlich erst für die Zeit zu, in der Aegypten einen überwiegenden Kultureinfluß gewonnen hatte, den wir auch richtig im Ausgrabungsmaterial wiedererkennen. Als eigentlich aethiopische Götter kommen lediglich Zeus und Dionysos, ersterer als ursprünglicher Schöpfer und Orakelgott und letzterer als wichtigste, den Schwankungen der Jahreszeiten entsprechende Lokalerscheinung in Betracht.

Hier möchte ich nun einen Hinweis auf den Werdegang der antiken Götter einschieben, der mir für die Beurteilung der alten Mitteilungen von besonderer Bedeutung erscheint. Herodot nennt als wichtigsten Gott der Aethiopen den Dionysos und identifiziert ihn mit Osiris. Selbstverständlich sind Osiris als aegyptischer und Dionysos als aethiopischer Gott, streng genommen, nicht identisch, wie überhaupt Dionysos, der ursprünglich thrakisch-phrygische und späterhin erst griechische Gott, gar nicht derjenige der Aethiopen ist. Bei dieser Namen- und Gleichstellung ist jedoch gar nicht die Identität der Götter, sondern die genetisch sinngemäße Uebereinstimmung der Kultusformen gemeint, denen die Götter ihren Ursprung verdanken. Denn eigentlich ursprünglich sind nur Kultus und Sinn des Kultus; sekundär jedoch ist die Benennung. An verschiedenen Beispielen des an Götter- und Kulturgeschichte so reichen Altertums können wir nachweisen, daß der Kultus und sein Sinn wanderten, daß sie sich einnisteten, variierten und dann neue Namen annahmen. Dadurch, daß die Formen und ihr Gehalt beim Ortswechsel variierten, ward der neue Gott zu einem lokal Spezialisierten und Personifizierten. Gewiß blieben dann zwischen dem

alten und dem jungen Gotte bestimmte und wesentliche Uebereinstimmungen bestehen; sie bezogen sich aber noch auf Kultus und Sitte, nicht auf die individualisierte Persönlichkeit des Gottes. — Wenn also ein alter Schriftsteller sagt, daß Osiris und Dionysos identisch seien, so meint er durchaus nicht, daß die Götter die gleichen waren, sondern er meint damit die ursprüngliche Uebereinstimmung des Kultus und Sinnes, denen in Aegypten und Thrakien Osiris und Dionysos entsprossen seien. Die komplizierte Legende brachte dann in solchem Falle die Götter in Zusammenhang — wie wir das z. B. auch im vorliegenden Falle erkennen können. Denn im zweiten Buche erzählt Herodot, Zeus habe den jungen Gott Dionysos gleich nach seiner Geburt in seine Hüfte genäht und nach Nysa in Aethiopien gebracht. Dies Nysa aber war die heilige Stadt der Aethiopen, in der sie dem Dionysos schon in alter Zeit jährliche Opferfeste feierten. — Das soll also nicht heißen, daß in Nysa der thrakisch-phrygische Dionysos verehrt wurde, sondern daß in Nysa ein Kultus gepflegt ward, der mit dem des Dionysos sinn- und formgemäß übereinstimmte. Dieser Kultus muß der Bedeutung der Legende nach in Aethiopien sehr alt gewesen sein; denn nach der Tradition der Alten wuchs Dionysos hier und im Zimtlande auf.

Herodot sagt ausdrücklich, die Aethiopen am oberen Nil hätten lediglich den Zeus und den Dionysos angebetet, Strabo dagegen: Neben dem unsterblichen Weltschöpfer Gott hätten die Aethiopen noch einen Sterblichen, Namenlosen und Unbekannten gehabt. Also muß der Dionysos des Herodot dem sterblichen, namenlosen, unbekannten Gotte des Strabo entsprechen, was auch durchaus sinngemäß und logisch ist. Der größte Teil der Menschheit des klassischen Altertums und des ostmediterranen Interessenkreises feierte alljährlich die Wiedergeburt und den Tod jenes Gottes, der im Wachstum der Pflanzen seine junge Kraft, in deren Hinwelken sein eigenes Sterben zum Ausdruck brachte — eben jenes Dionysos, der deshalb der „Sterbliche" genannt wurde.

Erhärtet demnach das Wort „sterblich" die so oft gebotene Uebereinstimmung des Kultus und seines Sinnes, so sagen uns die Bezeichnungen „namenlos" und „unbekannt" noch mehr. Ich sagte oben schon, daß Kultus und Name älter seien als die Götternamen, und daß den Alten die Gleichstellung der Götternamen vor allen Dingen die Uebereinstimmung des Kultus und Sinnes zweier Religionsformen bedeuten sollte. Wir dürfen demnach also annehmen, daß die alten Aethiopen als Religion vor allem einen dem Dionysosdienste ähnlichen Kultus pflegten, der aber noch in

dem schlichten, dem Ursprunge näheren Stadium sich befand, in welchem noch kein Göttername für das Göttliche des Wachstumes entstanden war, ein Stadium, das Strabo deshalb sehr treffend charakterisiert, indem er den aethiopischen Dionysos „namenlos" und „unbekannt" nennt. Danach hatte also der altaethiopische Kultus sich in seinem sinngemäßen Aufbau noch nicht bis zur Herausbildung einer prägnanten Gottespersonifikation und eines Götternamens verdichtet. Wir werden im nachfolgenden noch an vielen Beispielen erkennen, daß dieser aus den Nachrichten der Alten zu schließende Zustand genau mit dem Dionysosdienst übereinstimmt, den wir heute noch bei den innerafrikanischen Erben der aethiopischen Glanzzeit vorfinden.

Ich will mich auch hier wieder mit diesem Hinweis begnügen, wie ich ja überall die nach Innerafrika hineinlaufenden Fäden der Kulturgeschichte nur bis an das Gestade des umgebenden Mittelmeeres rückwärts verfolge, um das Knäuel dann den spezielleren Fachmännern zuzuwerfen. Der vergleichende Philologe und Religionsforscher kann aber sehr wohl erhoffen, aus dem lebendigen, gut erhaltenen Zustande, in dem ich ihm aus Innerafrika die Erbschaft aus dem Altertum überweise, Schlußfolgerungen über die Varianten und Tatsachen der zeitlich und örtlich entfernten Kulturperioden zu ziehen. Denn im innerafrikanischen Sorghum- und Dionysosdienste werden sicherlich gleiche Lärminstrumente gebraucht, werden sicherlich die gleichen Mysterien gefeiert, werden die gleichen Opfer dargebracht, wie vordem im alten Lande der unsträflichen Aethiopen.

□ □

Toten- und Königsverehrung bei den alten Aethiopen.

Die andere Seite der altaethiopischen Religion zeigt vor allen Dingen manistische Charakterzüge. Schon Herodot hat die eigentümliche Angabe gemacht, daß die alten Aethiopen ihre Leichen mit Gips überzogen, die Gipsmasse bemalt und die so gebildete Mumie dann in eine kristallklare, säulenartige Hülle gebracht und diese dann im Hause der Angehörigen aufbewahrt hätten. In dieser Form war die Leiche dann rundum durch die Säule sichtbar, ohne daß sie einen unangenehmen Geruch verursacht hätte oder sonst etwas Mißfälliges, daß vor allen Dingen aber alles so sichtbar gewesen sei, als habe man die Leiche direkt vor sich. Die Säule habe dann ein Jahr lang im Hause der nächsten Angehörigen gestanden, wo ihr die Erstlinge von allem als Opfer dargebracht

wurden. Nach Ablauf dieses Jahres trug man sie hinaus und stellte sie vor der Stadt auf. — Plinius und Strabo haben diesen Bericht in großen Zügen wiederholt und zugesetzt, andere Aethiopen würfen die Leichen einfach ins Wasser, wieder andere brächten sie in Särge von gebranntem Ton, die dann rund um die Tempel aufgestellt würden. Den Eid bei den Toten halten sie für den heiligsten.

Die Angaben Herodots beweisen vor allem, daß die Aethiopen ihre Leichen in irgendeiner Weise mumifizierten. Sie betonen, daß die Leichen dann ein Jahr lang in diesem Zustande im Hause aufgestellt und hier mit den Erstlingen von allem bedacht und mit Opfern geheiligt würden — nach diesem Jahr aber in sekundärem Begräbnis hinausgetragen und vor der Stadt aufgestellt wurden. Das ist eine so klare Darstellung, wie man sie nur wünschen kann. Diese Gliederung des Totenkultus in eine Zeit kurzer, provisorischer, einjähriger Unterbringung und eine darauf folgende definitive treffen wir noch heute bei den meisten Erben altaethiopischer Kultur — zumal im fernen Westen —, und die von Herodot betonte Opferung der Erstlinge gibt dem Bilde die wesentliche Perspektive, nämlich durch die Beziehung zum Dionysos-Sorghum-Dienst.

Ganz besonders bezeichnend ist jedoch das, was Strabo an der Stelle sagt, an der er erst die beiden Götter der Aethiopen (den unsterblichen Schöpfergott und den sterblichen, namenlosen Gott) erwähnt und dann fortfährt: Vor allen Dingen aber halten sie ihre Wohltäter und Könige für Götter und unter diesen die Könige für allgemeine Erhalter und Beschützer aller, die Privatleute aber als besondere Götter derer, denen Gutes von ihnen widerfahren ist. — Strabo sagt nicht, ob er damit die Lebenden oder die Toten meine; wenn wir aber die Tatsachen sonst so weitgehender Uebereinstimmung alter, abgestorbener und vorher lebender aethiopischer Kultur ins Auge fassen, so enthüllt sich uns die Erkenntnis, daß der Unterschied von Lebenden und Toten nicht so groß war, wie er auf den ersten Augenblick und nach unserer Anschauungsweise erscheinen möchte. Denn bei den alten, genau wie bei den lebenden Aethiopen, galten die Könige sowohl zu Lebzeiten wie nach ihrem Tode als heilige Wesen. Hören wir, was die Klassiker von dem aethiopischen Königtume berichten, als von einer ganz besonders merkwürdigen Einrichtung.

Eine ganze Reihe aethiopischer Sitten — so erzählt Diodor — ist sehr verschieden von der anderer Völker. Das gilt ganz besonders von der Königswahl. Die Priester suchen unter sich die

Edelsten aus, und unter den Auserwählten den, den die Gottheit dann bei einer gewohnheitsgemäß zur Nachtzeit vollführten Prozession ergreift. Den erwählt das Volk zum Könige, und sogleich fällt alle Welt ihm, dem das Reich derart durch göttliche Entscheidung überantwortet ist, zu Füßen und verehrt ihn als Gott. Der Erwählte richtet sein Leben nun in der durch alte Sitten vorgeschriebenen Weise ein und richtet sich in allem nach dem von den Vätern überkommenen Brauch, indem er Belohnung und Bestrafung nicht anders als den alten Gesetzen entsprechend verhängt. So ist z. B. bei ihnen üblich, niemand hinrichten zu lassen, auch dann nicht, wenn einer die Todesstrafe verdient und entsprechend verurteilt ist. Vielmehr wird ein Gerichtsdiener mit dem Zeichen des Todes zu dem Verbrecher gesandt. Der aber geht, sobald er dieses Zeichen erblickt hat, in sein Haus und nimmt sich selbst das Leben. Es ist ihm aber auch nicht etwa wie den Griechen gestattet, aus dem Lande zu fliehen und so den Vollzug der Strafe zu vereiteln. Man erzählt, daß einer, dem der König das Zeichen des Todes sandte, einen Versuch machte, aus Aethiopien zu fliehen. Seine Mutter ward dies inne, und alsbald schnürte sie ihm mit dem Gürtel die Kehle zu; da wagte er es nicht, sich irgendwie mit den Händen zu wehren, sondern er ließ sich geduldig erdrosseln, um nicht seinen Verwandten eine noch größere Schande zu bereiten.

Das allerseltsamste aber — so fährt Diodor fort — ist die Todesart der aethiopischen Könige. Die Priester, welche in Meroë den Kultus und die Verehrung der Götter in Händen haben, und zwar unter diesen der an Rang und Würde vornehmste, senden, wenn es ihnen gut dünkt, einen Boten an den König, der diesem den Befehl zu sterben übermittelt. Sie sagen, die Götter hätten ihnen dies durch ein Orakel als ihren Willen kundgetan, und einen Befehl der Unsterblichen dürfe kein Sterblicher verachten. Sie fügen noch Gründe hinzu, die ein Herz, das in alten und schwer tilgbaren Vorurteilen aufgewachsen ist, und das keine Gründe hat, die es diesem Befehle entgegensetzen kann, in bitterer Einfalt hinnimmt. In älterer Zeit gehorchten die Könige den Priestern, nicht überwunden durch Waffen oder Gewalt, sondern weil ihre Vernunft unter der Uebermacht des Glaubens stand.

Eine dritte alte, die Räte des Königs betreffende Sitte soll noch bis auf Diodors Zeiten bestanden haben. Es soll nämlich bei den Aethiopen üblich gewesen sein, daß, wenn ein König, aus was für einem Grunde auch, an einem Gliede verstümmelt war, alle Leute seiner Umgebung sich freiwillig des gleichen Gliedes beraubten.

Sie hielten es nämlich für unanständig, daß seine Leute gut zu Fuß seien, wenn ein König an einem Bein lahm ging, und daß sie ihn, wenn er ausging, nicht auch insgesamt lahmend begleiteten. Sie bezeichneten es als unsinnig, daß ein Freund über das Unglück des anderen trauere und klage, daß er im übrigen alles Gute und Schlimme mit dem anderen genieße, an den körperlichen Unannehmlichkeiten des anderen aber nicht teilnähme. Ja, es soll sogar auch üblich gewesen sein, daß die Räte des Königs sich bereitwillig töteten, wenn er starb. Und dieses soll als die eigentlich ruhmwürdige Todesart und als ein Zeichen wahrer Freundschaft gegolten haben. Deshalb soll bei den Aethiopen nicht so leicht wie bei anderen Völkern Verräterei gegen den König ausgebrochen sein, da der König und seine Ratgeber in gleicher Weise für seine und ihre Sicherheit besorgt sein mußten. — Soweit Diodor.

Und abschließen wollen wir dies Bild mit der Angabe Strabos: Als Götter verehren sie ihre Könige, welche meist eingeschlossen und Haushalter sind.

Was wir vor allem erkennen, ist das absolute Uebergewicht der religiösen Ideen und der Priesterschaft in dem altaethiopischen meroischen Reiche, welches bis zur Zeit Ptolomäus II. (283 bis 247 v. Chr.) währte. In dieser Zeit erhob sich ein König, der bei den Griechen „Ergamenes" genannt wird, der aber nach Budges Forschungen mit seinem eingeborenen Namen wohl Ârq-Âmen hieß. (Ein Herrscher mit gleichem Namen regierte auch zur Zeit der beiden Ptolemäer III und IV.) Dieser Ergamenes hatte eine griechische Bildung genossen und eine besondere Vorliebe für Philosophie an den Tag gelegt. Es war also kein Wunder, daß er in Glaubensdingen freier war als seine Vorgänger, und daß er, als der Befehl zum Ritualselbstmord an ihn erging, diesem nicht Folge leistete, sondern mit seinen Soldaten bis an jene entlegenen Orte vordrang, wo der goldene Tempel der Aethiopen stand — daß er die Priester angriff, tötete, eine neue Organisation der Königsinstitution schuf und diese von der rituellen Verpflichtung der Vorzeit befreite.

Damit war in einer Provinz des aethiopischen Landes — wir dürfen wohl sagen: im Zentralstaat des aethiopischen Bundesstaates — das alte klerikale Uebergewicht beseitigt, nicht aber in den umliegenden Provinzen. Denn wir dürfen das aethiopische Reich kaum als geschlossene Monarchie ansehen. Zu Plinius' Zeiten gab es am Nil 45 aethiopische Könige. Und wenn wir dann hierzu die Angaben nehmen, daß die aethiopischen Völker fast insgesamt nur in Burgflecken gelebt haben — eine Angabe, die anscheinend alle Aethiopen

betrifft — so erkennen wir den einen Grundzug politischer Kleinbildung, der heute noch, wie ich zeigen werde, allen aethiopischen Erben durchaus dem genetischen Entwicklungsgange der aethiopischen Staatenbildungen aus dem Patriarchat heraus entsprechend anhaftet. Napata und Meroë dürften nichts mehr gewesen sein, als besonders stark von außen befruchtete Einzelteile oder große Gruppen ähnlicher Staatsbildungen, die sämtlich durch das Uebergewicht der Priestergewalt ausgezeichnet waren. Und wenn Ergamenes auch im meroischen Reiche die Priestergewalt überwand, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß diese nicht in den seitlich gelegenen Staaten gleicher Kulturzugehörigkeit fortbestand.

Von dieser letzteren Schlußfolgerung werden wir ausgehen müssen, wenn wir uns das Bild altaethiopischen Volkslebens im oberen Nillande vergegenwärtigen wollen.

□ □

Grundlagen altaethiopischer Kultur.

Die alten Aethiopen-Reiche am Nil oberhalb Aegyptens waren nicht Königreiche in unserem Sinne, sondern Priesterstaaten, die nicht durch monarchische Einheit, sondern durch religiöse Uebereinstimmung zusammengehalten wurden.

Das religiöse System bestand zuförderst im Glauben an einen einheitlichen Schöpfergott, den die Griechen mit Zeus identifizierten, und der auch durch ein Orakel den Priestern seinen Willen kund tat, einen Willen, auf den gestützt die Priester nicht nur die Kriegszüge anberaumten (siehe Herodot!), sondern der dann und wann auch den Opfertod der einst hoch in Ehren gehaltenen Könige durch die Priesterschaft forderte. Diese Könige stellten keine politische Macht dar. Sie wurden durch göttlichen Beschluß gewählt. Sie hatten nur nach der Sitte und nach dem Willen der Götter zu handeln. Sie hatten nichts mit kriegerischer Macht zu tun, denn den Beschluß über die Kriegszüge verkündete die Gottheit durch die Priester. Die Könige wurden heilig gehalten und mußten ein abgeschlossenes, wahrscheinlich strengstens dem Volke ferngehaltenes, weltfremdes Dasein führen. Nach Strabos Worten dürfen wir annehmen, daß diese sogenannten Könige mit dem profanen Volke ebensowenig in Verkehr treten durften, wie dies bei verschiedenen Stämmen Innerafrikas, die wir als Erben altaethiopischer Kultur bezeichnen können, heute noch Sitte ist. Sie verbrachten ein mystisches Leben, abgeschlossen und fern gehalten vom Volke.

Das religiöse System bestand zum zweiten in einem Kultus, der dem des Dionysos so ähnlich sah, daß die Griechen den Aethiopen den Glauben an einen Dionysos zuschrieben. Bis zu einer Gotteskonzeption hatte dieser Kultus, der dem Vergleich nach in einer Verehrung der Wachstumskraft und dem mit dem Jahreszeitenwechsel verbundenen Ersterben und Wiederaufleben der Farmbestände gipfelte, sich nicht entwickelt; denn Strabo spricht ausdrücklich von einem „sterblichen, namenlosen und unbekannten“ Gotte. Und mit diesem Dionysoskultus, der im Altertume überall dem Pflanzenleben gewidmet war, der aber auch vielfach die Opferung aller Erstlinge mit sich brachte, wird es in Verbindung gestanden haben, wenn die Aethiopen den Toten, die in zwiefach-periodischer Bestattungsweise verehrt wurden, alle Erstlinge weihten. Sehr dankenswert in diesem Zusammenhange ist die Angabe des Herodot, daß die alten Aethiopen neben den alten Aegyptern (und mit diesen den Kolchiern) als die ersten unter allen Menschen von jeher die Schamglieder beschnitten. Alle diese Grundzüge zeigen uns, daß die alten Aethiopen vor allen Dingen ein Volk von Feldbauern waren, das einen Dionysoskultus, also eine ihrem Erwerbsleben entsprechende Weltanschauung pflegte.

Das religiöse System umfaßte zum dritten einen Manismus, der mit dem dionysischen Dienste in irgendeinem bisher nicht festgestellten, im nachfolgenden aber aufzusuchenden Zusammenhange gestanden haben muß; denn es wurden ihm alle Erstlinge dargebracht, und die Bergung der Toten war eine dem Jahr entsprechende periodische. Im ersten Jahre wurde die Mumie von den Verwandten im Hause mit Opfern bedient. Im zweiten Jahre dann wurde die Leiche vor die Tore der Stadt gebracht. Zu dem Totenreiche führt uns auch die rituelle Ermordung der sogenannten Priesterkönige, die im Leben gottähnlich verehrt, doch nach gewisser Lebensdauer dem Gottwillen unterworfen waren. Wir dürfen annehmen, daß dieser Lebensabschluß dann bestimmt wurde, wenn das Dasein der Könige dem Volke kein Glück mehr brachte. Das ist als Sitte offenbar der äußerst konsequente Ausdruck einer Anschauung, die den klassischen Schriftstellern unverständlich war, und die doch einen ganz besonders tiefen Sinn gehabt haben muß, da das gesamte Bild der aethiopischen Religion den Eindruck einer absoluten Geschlossenheit, konservativ und streng durchgeführter Sittenbefolgung und ungewöhnlicher Anschauungstiefe macht. Nur so konnten die alten Aethiopen bei allen anderen Völkern sich den Ruf höchster Religiosität und Sittenstrenge erwerben. Denn die Aethiopen waren bekannt als die Unsträflichen

(d. h. die nie die Opfer Unterlassenden, nie das Ritual Durchbrechenden), als die Lieblinge der Götter, denen keines anderen Volkes Opfer gleich angenehm waren.

Dieser religiösen, ursprünglich stark entwickelten Geschlossenheit gegenüber fällt die politische Schwäche der alten Aethiopen auf. Gewiß haben im Laufe der Geschichte sich in Napata und Meroë bedeutendere Staatskräfte entwickelt, die sogar Aegypten und Syrien in den Bereich ihrer Macht zogen. Aber diese höhere Ausgestaltung politischer Macht geht historisch nachweisbar wenigstens zeitlich Hand in Hand mit einem vorhergegangenen starken Zufluß aus aegyptischer Quelle, wie schon aus der Entwicklung der aethiopischen Baukunst und der Vermehrung der aethiopischen durch aegyptische Götter, und aus ganzen Völkerwanderungen aus Aegypten nach dem Süden erhellt. In Wahrheit haben die alten Aethiopen wohl vordem weder polytheistische Religion noch eine politische Macht besessen, und die sogenannten „Könige" werden vordem wohl überhaupt kaum politische, sondern nur eine kultische Macht besessen haben.

Die altaethiopische Kultur erweist sich uns nicht als eine Macht, die ausgezeichnet war durch starke charakteristische Außenzüge, durch höher entwickelte Architektur, ein höheres Kunstgewerbe, oder durch eine besondere staatenbildende Kraft, sondern als eine, die besonderes ausgezeichnet war durch die hervorragende konsequente Weiterführung einer außerordentlich strenggehaltenen, eigenartigen Religionsform, die von einem landbauenden Volke durch die Jahrtausende abseits der Bahnen großzügiger und historisch festgelegter Kulturgeschichte erhalten worden ist.

□ □

Grundzüge altaethiopischer Kulturgeschichte.

Dieser Zustand der Dinge entspricht aber auch in gewisser Weise der Entwicklung des aegyptischen Reiches. In der ersten Morgendämmerung der Geschichte erblicken wir in Aegypten eine Reihe selbständiger Fürstentümer und damit eine politische Grundlage, die genau allen Bildungen anderweitiger entsprechender aethiopischer Kultur parallel gesetzt werden kann. Es entwickelte sich hieraus dann der Zusammenschluß der beiden Staaten im Süden und im Norden. Noch später endlich das eigentliche Reich, dessen Herrscher eine Krone trugen, in der die Symbole beider Staaten vereinigt waren. Aber die alten Fürstentümer blieben als Provinzen, Gaue oder Νόμοι bestehen und bildeten durch Jahrtausende die eigentliche Grundgliederung des Reiches. In seiner glänzenden Darstellung des altaegyptischen Be-

amtentumes sagt Adolf Erman: „Solange das Königtum noch stark war, waren die Gaufürsten, die sogenannten Nomarchen, bloße Verwaltungsbeamte, die von den Höfen, den Herzen des Reiches, aus geleitet wurden. Sobald aber diese Zentralgewalt eine Schwächung erfuhr, begannen auch die Nomarchen sich als selbständige Herrscher zu fühlen, die ihre Provinz als einen ihrem Hause zugehörigen kleinen Staat betrachteten. — Diese Nomarchenwürde war im alten Aegypten ebenso erblich wie die Oberpriesterwürde, die gaumäßig mit dem anscheinend ursprünglich totemistisch gegliederten Tierdienst in Verbindung stand."

Ueber die Beziehung der ältesten Nomarchen zum Priesteramte habe ich in der Literatur nichts Aufklärendes finden können. Wohl aber lehrt uns der Verlauf der ganzen Geschichte, daß das Priestertum eine uralte und eine genau wie das Nomarchenwesen immer wieder atavistisch in den Vordergrund tretende Macht war, die stets dann selbständig wurde, wenn die Pharaonengewalt, also das politische Uebergewicht, sich im Niedergange befand.

Außerdem war das Pharaonentum — ähnlich wie bei den Aethiopen — ein ausgesprochen theistisches Königtum. Und das muß um so mehr auffallen, als es in bestimmtem Zusammenhange mit dem Wesen des Osiris stand. Diesem Osiris stellte das Altertum den Dionysos der Aethiopen vergleichend zur Seite. Der Dionysosdienst der Aegypter selbst war augenscheinlich uralt, wenn auch die Fassung zum Begriffe des Gottes vielleicht erst später stattfand. Ist dem so, so würden wir die Parallele zum aethiopischen Kultus haben, welcher bis in Strabos Zeiten hinein namenlos, d. h. also noch nicht ausgebildet bis zur Gotteskonzeption war. Und diese Parallele muß um so auffälliger sein, als Osiris mit dem verlorenen Gliede ja in gewissem Zusammenhang mit der Beschneidung stehen kann, sicherlich aber in einer ausgesprochenen Beziehung zu den Toten, denen ja auch die Aethiopen alle Erstlinge weihten!

Also an äußeren, fundamental wirkenden Gleichheiten zwischen aegyptischer und altaethiopischer Kultur fehlt es nicht. Sie tritt nicht nur in wesentlicher Uebereinstimmung bestimmter Charakterzüge hervor, sondern vor allen Dingen einmal in dem starken Ueberwiegen religiöser, priesterlicher Macht, die die Königsgewalt a priori weit übertrifft, ferner nicht nur in der ursprünglich politischen Zersplitterung, sondern vor allen Dingen in der Tatsache, daß der Gesamttypus dazu neigt, immer wieder in diesen politischen Splitterzustand und in das Ueberwiegen klerikaler Macht in jeder schwachen Periode zurückzufallen.

Vom kulturgeographischen Standpunkte aus betrachtet (und das ist derjenige, auf den ich mich immer wieder zurückziehen werde, um das Sichverlieren in mehr sympathische als wissenschaftlich bemerkenswerte Schlußfolgerungen zu vermeiden), kann das nicht auffallen. Der wesentliche Gesichtspunkt für die Beurteilung aller Beziehungen zwischen Aegypten und Altaethiopien wird immer bleiben müssen, daß Aegypten am unteren Laufe des Stromes lag, an dessen Oberlauf die nach klassischer (und als solcher doch immer sehr bemerkenswerter) Ansicht urälteste Kulturmenschheit auf afrikanischem Boden lebte. Dieses Stromtal war aber in älterer Zeit noch eine geschlossene geographische Provinz, was heute nicht mehr der Fall ist. Heute hat die Wüstenregion die Kultureinheit Unteraegyptens und des Sudans zerbrochen, und der Wanderer am Nilstrome muß lange Strecken durchschreiten, in denen kein Baum, kein Feld die Oede belebt. Aber da, wo heute das Stromufer nackt und tot daliegt, ragten im Altertume mächtige Baumriesen empor. Die aegyptischen Akten aus dem Altertume verkünden, wie die Wälder des oberen Niltales abgeholzt und die Hölzer nach Aegypten gebracht wurden. Es war ein Galeriewald, der sich als Straße des Lebens durch die Wüste hinzog. Diese lebensvolle Bahn muß aber unbedingt auch ein Lebensweg der Menschheit gewesen sein.

Die im alten Aegypten begonnene Verwüstung ist geschichtlich nachweisbar seit dem Altertum ununterbrochen fortgeführt worden. Noch vor hundert Jahren schilderten die Reisenden uns die Uferlandschaften Altaethiopiens als reich bewaldet, und heute liegen sie kahl da; und die Verwüstungszone zieht sich immer weiter Abessynien zu, steigt das abessynische Hochland empor und ermahnt uns daran, daß, wenn einst auch dort die Verwüstung vollendet ist, das aegyptische Tiefland seines besten Humuszuflusses beraubt sein wird.

Die verbindende Vegetationszone zwischen Aegypten und Altaethiopien ist fürs erste vernichtet. Wie fruchtbar sie war, zeigt der reiche Nutzen, den jede Plantagenanlage am toten Oberniltale heute noch nach verhältnismäßig kurzer Anbauperiode abwirft. Der Kulturgeograph bucht diese Tatsache aber als äußerst wichtig. Er zieht aus der Entwicklungsgeschichte des alten Aegypten das Fazit, daß das südliche Land, das ältere, organisiertere, mit seinem klassischen Haupte nach Norden gerichtet war. Er vergegenwärtigt sich, daß drei Tatsachen zwingenderweise eine ungeheure Umwälzung im Kulturzustand und eine gewaltige Differenzierung der Typen an den beiden Enden der Niltalstraße zur Folge gehabt haben müssen:

1. Der Kopf der nilab wandernden altaethiopischen Kultur trat in Oberaegypten und mehr noch in Unteraegypten in befruchtende Kulturbeziehung zu den früher oder später intensiv einwirkenden Libyern, Asiaten und Mittelmeervölkern.

2. Die in fortschreitender Entwaldung zutage tretende Verarmung der mittleren Niltalkultur bedeutete eine zunehmende Erschwerung jeder Kulturbeziehung zwischen Aegypten und Altaethiopien, eine Erschwerung, die z. B. von des Cambyses bis zu des Machdis Zeiten den Untergang ganzer Armeen zur Folge hatte.

3. Diese Isolierung traf vor allen Dingen Aethiopien, dessen agrikultureller Wert immer mehr sank, das nun mehr und mehr der Beimischung durch negerähnliche Volksstämme, dann der Kulturverwilderung durch Annahme des Nomadismus ausgesetzt wurde.

Die altaethiopische Kultur, allem Anschein nach von der erythräischen Küste aus in das afrikanische Inland vorgedrungen, schlecht ernährt auf dieser wüsten Einfallbahn vom Roten Meere her, hatte sich auf dem Wege nilab ein dem Anbau sehr geeignetes Fruchtland und eine neue Ausfall- und Beziehungspforte geschaffen, eine Beziehung, die ihr noch zur Blütezeit der aegyptischen Kultur von Norden her mancherlei Kulturzufuhr sicherte (siehe die Bauten der meroischen und napatischen Aethiopen), die ihr aber verloren ging, als die Kulturbahn am Nil hin verwüstet wurde.

Diesem kulturgeographisch außerordentlich wichtigen Entwicklungsgange entspricht auch ganz genau der Sinn der späteren Geschichte. Die Römer selbst sagen aus, daß sie in Aethiopien und auf dem Wege nach Aethiopien nicht mehr viel zu zerstören gehabt hätten. Das christliche Aegypten wußte Aethiopien nicht zu erreichen. Vielmehr erhielt Aethiopien sein Christentum direkt vom Roten Meere her (vergl. B. II, S. 348 ff.) aus Byzanz, also auf dem gleichen Wege, auf dem anscheinend die altaethiopische Kultur vom Roten Meere her in das Land kam. Nachdem es nach langer kultureller Abgeschlossenheit diese Beziehung einmal angeknüpft hatte, saugte es sie auf wie ein dürres Land den ersten Regen nach langer Trockenzeit. Und wieder sproßte aus alter Kulturerde eine in ihrer Weltentlegenheit verblüffende Kulturpracht, die nun aber, entsprechend der durch die Nilstraßenverwüstung inzwischen sich immer mehr ausbildenden Verschiedenartigkeit, ein Bollwerk wurde gegen den aegyptischen Islam, der nicht imstande war, den toten Zwischenraum definitiv und mit nachhaltigem Erfolge zu durchdringen.

Der kulturgeographische Tatbestand ist es also, der es uns erklären kann, weshalb Aethiopien zuerst viel länger in einem „vorgeschicht-

lichen" Kulturzustand verblieb als Oberaegypten, sein mutmaßliches Tochterland; er erklärt uns, weshalb es um Jahrhunderte nach diesem eine klassische Kultur empfing; er erklärt es, warum es sein byzantinisches Christentum so spät erhielt, dann aber auch solange und zäh bewahrte, daß es in seiner neuen Provinz infolge späterer Verschiebung nach dem Süden (in Abessynien) noch heute fortlebt.

Uns nun interessiert an dieser Gesetzmäßigkeit weniger, daß jede jüngere Kulturwelle Aethiopien um Jahrhunderte später erreichte als andere Länder; uns interessiert es vielmehr, daß dementsprechend das ältere Kulturgut hier stets länger bewahrt wird als anderweitig. Wir erkennen aus dieser Erscheinung, welch mächtige Lebenskraft alte Kulturen dieser Art in diesem Lande hatten; wir erkennen, daß sie nicht immer gleich in schlimmen Zerfall gerieten, wenn sie darauf angewiesen waren, isoliert weiter zu bestehen; wir erkennen, daß sich sogar nahe den Küsten und Verkehrszentren (wo Aethiopien dem Roten Meere und Aegypten zu gelegen ist) geschichtliche Kulturerbschaften aus der Vergangenheit nachweisen lassen, die lange Zeit isoliert waren und trotzdem die Lebenskraft nicht einbüßten.

Noch eines: In der westlichen Sahara findet sich ein kleines, abflußloses Becken mit schwachem Wassergehalt. In diesem lebt eine Art von Flußpferden, die genau derjenigen gleicht, die im oberen Nigerstrome heimisch ist. Nur, daß die Sahara-Sumpfpferde nur ein Viertel so groß sind, wie diejenigen im Nigerbecken. Eine alte Wasserstraße zum Niger ist nachgewiesen. Diese Wasserstraße ist im Laufe der Zeit ausgetrocknet. Die Art in dem Saharasumpfe und die im Niger sind beide dieselben. Nur ist die eine den weitausgedehnten Wasserverhältnissen entsprechend groß geblieben, die kleine aber ist in der Anpassung an den engen Raum kleiner geworden.

Genau so ist es der aethiopischen Kultur am oberen Nil und in Innerafrika gegangen. Der Raum war eng. Die Straße verkümmerte. Das Lebensmilieu schrumpfte zusammen, die Kultur verkleinerte sich, aber sie blieb die gleiche. Der Geist, in dem dereinst die eigentümliche aethiopische Kultur nach klassischem Zeugnis als älteste, hohe geistige Kultur auf afrikanischem Boden aufwachsen ließ, blieb bestehen.

□ □

Aeußere Erscheinung der aethiopischen Kultur.

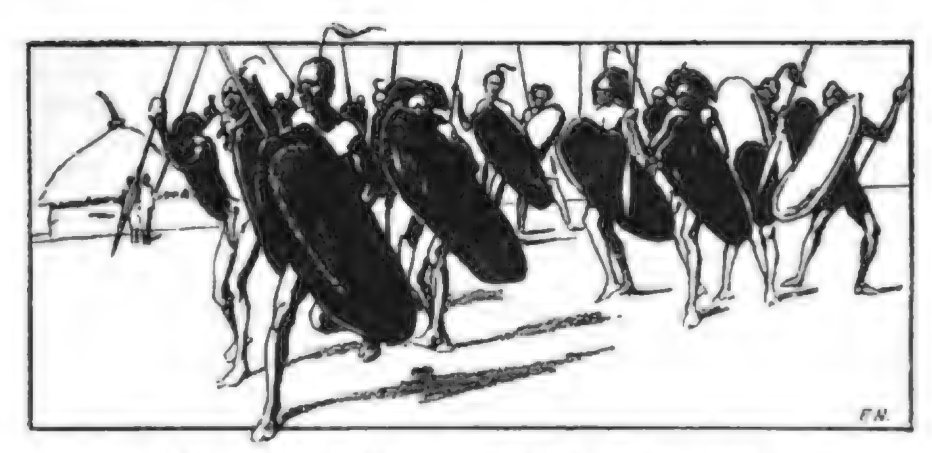
Diese Tatsache wird aber dann von so hervorragender Bedeutung, wenn wir fragen, wie lange alte Kulturformen in der Isolierung überhaupt weiter zu bestehen vermögen, und sie gibt uns einige

Hoffnung, wenn wir, was sicherlich mancher nur zögernd tut, uns die Frage vorlegen, ob wir etwa Reste dieser alten aethiopischen Kultur, die die Alten so sehr verehrten, heute noch finden können, ich meine nicht in toten Inschriften, in steinernen Monumenten, eingeschlossen im Schoße der Erde, sondern lebend, getragen von Menschen, die heute noch den Geist der altaethiopischen Kultur atmen.

Wenn wir uns heute diese Frage vorlegen — und es ist die Frage, die gewissermaßen als Leitstern diesen Band regiert —, müssen wir uns klarmachen, wie rein äußerlich genommen die alte aethiopische Kultur schon in ihrer Blütezeit aussah. Wir müssen dabei den Innenwert der klassischen Angaben scharf ins Auge fassen und dürfen uns durch die klassischen Bewunderer altaethiopischer Kulturtiefe, die immer wieder nach der geistigen Seite hin ausfällt, nicht zu Ueberschätzung verleiten lassen. Wir dürfen nicht annehmen, daß ihre Träger äußerlich auch nur im geringsten einen irgendwie pompösen Eindruck gemacht hätten. Wir wissen nicht, daß sie schon die Weberei gekannt hätten — also waren sie wohl sehr ärmlich und primitiv gekleidet. Wir hören nichts von Monumentalbauten der Frühzeit — also waren Wohnung, Tempel und Paläste kaum etwas anderes als einfache Hütten. Wir wissen, daß die Stämme politisch schwach und zersplittert waren — also gab es kaum mehr als kleine, im bestem Falle große Gemeinden. Erst mit dem Rückströmen aegyptischer, in reger Berührung mit anderen Völkern höher entwickelter Kultur entstand die Pracht einer gewissen, nachempfunden, klassischen Monumentalität. Das wahre, altaethiopische Volk war äußerlich sicher so primitiv wie nur denkbar, und alle seine Kultur äußerte sich vor allen Dingen immer wieder in der tiefen Religiosität. Wenn wir demnach uns klarmachen, daß diese aethiopische Welle oder Flut damals, als sie in vorgeschichtlicher Zeit durch heute im wesentlichen der kuschitischen Kultur eroberte Gebiete nach Afrika hineinströmte, sehr wohl der Seitenarm eines eminenten, seinerzeit die Welt regierenden Kulturaufschwunges gewesen sein kann, so dürfen wir dennoch gar nicht annehmen, daß diese Flut einer politischen Macht oder einem strahlenden Staatenbildnertum gleichkam. Zu Staatenbildungen prädestiniert war schon eher die libysche Kultur, sehr wenig aber die aethiopische; denn bei dieser überwog bei weitem das religiöse und priesterliche Element, und wie ärmlich die älteren Bildungen von Völkern, bei denen das religiöse das profane Leben überwog, in jenen früheren Perioden aussahen, das können wir ja auch erkennen in dem Kulturtypus der Israeliten des Exodus,

einem Typus, der dem der Aethiopen recht ähnlich gewesen sein muß. Nicht alle Kulturtriebe der Menschheit haben üppigen Blütenschmuck getragen. Die Kultur der alten Aethiopen lag im Innern, in der Tiefe. Ich nehme an, daß die alten Aethiopen in ihrem äußeren Auftreten uns modernen Menschen als recht ärmliche und primitive Naturkinder erschienen wären.

■ ■



Schillukkrieger, den Kriegstanz des Herbstfestes aufführend.
(Nach Photographie unbekannter Herkunft, gezeichnet von Fritz Nansen.)

Drittes Kapitel.

Das Auslaufen der altaethiopischen Kultur nach Süden.

Die Schilluk.

Inhalt: Betrachtung heute noch lebender Restbestände altaethiopischer Kultur im Nillande, zumal bei den Schilluk; Umbildung dieser Kultur und Andeutung ihrer Abwanderungstendenz südlicher Richtung nach Ostafrika.

Vom rituellen Königsopfer zum konstitutionellen Königsmorde.

Und dieser äußerlich so ärmliche, innerlich aber so eigenartig tiefe Kulturtypus ist in dem das altaethiopische Kulturgebiet umrandenden Lande nicht ausgestorben. Gerade hier haben wir es nicht nötig, in die Ferne zu schweifen und Hypothesen aufzutürmen. Es blieb noch genügend Kultureigenart in der Nachbarschaft des alten Meroë lebendig, um in der nächsten Umgebung des allerältesten herodotischen Aethiopenlandes die Erbschaft und die Geschichte der Herrschaft durch die historische Zeit als eine bis heute hin überlebende beobachten zu können.

Die Kultur des alten Aethiopiens bildete sich naturgemäß sehr stark um. Die Verwüstungszone rückte immer weiter nach Süden.

Die hereingetragenen Kulturumwälzungen der klassischen und der christlichen Zeit verwischten die alten Eigenarten. Das Kulturland verfiel mehr und mehr dem um sich greifenden Nomadismus, und Ereignisse wie die Tat des Ergamenes (siehe oben S. 59) führten die meroische Kultur in andere Bahnen. Das Christentum kam — allerdings es entstand ein eigenartiges Christentum! Die wenigen, bisher aufgefundenen Blätter aus nubisch-christlicher Frühzeit sprechen so auffallend viel von Mord im Kreise der Regierung, daß wir schon ahnen können: die Tat des Ergamenes hat wohl das rituelle Königsopfer abschaffen können; sie vermochte aber nicht zu verhindern, daß an seiner Stelle sich der konstitutionelle Königsmord einbürgerte. Das ist ein Symptom. Man nahm dieser uralten, einheitlichen, organisierten und in sich selbst durchaus berechtigten aethiopischen Kultur das Wesentliche: den inneren Glaubenszwang. Man brachte aegyptisch-griechische Philosophie und monarchisches Machtdrängen in das Land, ein Ergamenes überwand das Priestertum, und der unausbleibliche Uebergang führte zu einer Kulturform, die bizarr und stillos, wenig ethisch und innerlich als Bastard unberechtigt im Ansehen der benachbarten reineren Kultur war. Das innerlich berechtigte rituelle Königsopfer ward ersetzt durch den konstitutionellen Königsmord.

So eigenartig dieser lokale Entwicklungsgang auch erscheinen mag, es ist unschwer, ihn durch Aktenstücke zu erhärten. Eine alte Jaalin-Sklavin, die beschlagen war in den Legenden der alten Zeit, erzählte mir, daß vordem in Soba, in Schendi und im Schaiqiagebiet (also um Meroë herum), ehe der Islam ins Land gekommen sei, die Fürsten von eigens mit solcher Machtvollkommenheit ausgerüsteten Beamten beseitigt wurden, sobald das Volk mit ihrer Regierung unzufrieden gewesen sei. Nur unter der Voraussetzung, sich solchen Volksrechten zu unterwerfen, hätten die Fürsten überhaupt den Thron besteigen können. Das sei gewesen in der Zeit des Christentums. An den halbheiligen Plätzen, an denen diese konstitutionellen Morde ausgeführt wurden, ist heute noch die Erinnerung an diese Vorkommnisse lebendig.

Vielleicht möchte der eine oder andere solcher Tradition nicht allzuviel Wert beilegen. Demgegenüber steht aber eine Reihe weiterer Belegstücke, die uns dann über die historische Verfallsbrücke aus dem häßlichen Zwittertyp der Vergangenheit hinüber zu der lebendigen, ethnologisch belegten Neuzeit und in den Bereich organisch berechtigter Zustände und heute noch lebender Herrschaft hinüberführen wird. Bekanntlich zog sich das aethiopisch-nubische Christentum aus Nubien

über Axum nach Abessynien zurück. An dieser Straße liegt das alte Fazoqil. Die großen Reisenden vom Anfang des vorigen Jahrhunderts, an ihrer Spitze unser Lepsius, berichten uns, daß in diesem Lande die Könige der Gerichtsbarkeit des Volkes und dem konstitutionellen Morde unterworfen waren. Im Südwesten schloß sich an diese Bahn im 16. Jahrhundert ein Reich an, das als Senaar bekannt war und auf der Gezira zwischen dem Blauen und Weißen Nil seine Hauptprovinz hatte. Dies Reich wurde begründet und regiert von einem Stamme, der als Fundj oder Funge bekannt ist. James Bruce hat im Jahre 1772 gute Gelegenheit gehabt, das Wesen des Fundj-Staates zu studieren, und voller Erstaunen schreibt er in seinem Tagebuche: „Es gehört zu den Sonderbarkeiten, die unter diesem rohen Volke herrschen, daß der König mit der Bedingung den Thron besteigt, daß er gesetzmäßig von seinen Untertanen oder Sklaven, nach einer Beratschlagung der vornehmsten Minister, hingerichtet werden kann, wenn diese entscheiden, daß der Vorteil des Staates es nicht erfordere, ihn länger auf dem Throne zu lassen." Der englische Reisende H. C. Jackson hat in seinem hübschen „tooth of fire" die Geschichte dieses Staates eingehender behandelt. Da wir aber nicht Geschichte schreiben, sondern die Morphologie dieser Kulturschicht aufsuchen, haben wir uns mit den weiteren historischen Tatsachen dieses Leitsymptoms nicht zu befassen.

Was wir aus diesen Angaben ersehen, genügt. Wir erkennen, daß das, was meine alte Jaalin-Sklavin erzählte, in den Nachbarstaaten von kompetenten Seiten bestätigt wird. Die Befreiungstat des philosophischen Ergamenes — den übrigens kein persönlicher Vorwurf treffen soll, da die Dinge in diesen entlegenen Ländern so kommen mußten, wie es kam, zumal die Zuflüsse an klassisch-christlicher Kultur nicht stark genug waren, die alten Sitten wegzuräumen, sondern sie nur zu modifizieren vermochten — bestand also darin, daß die Kultur umgeschaltet wurde. Den lokalen Prozeß als solchen weiter zu verfolgen, ist nicht unsere Sache. Von Wert war es hier nur, die Richtung, die solche Entwicklung genommen hat, zu skizzieren.

Unendlich viel wichtiger ist es für uns, daß diese Fundj oder Funge nicht nur in historischer, sondern auch in ethnologischer Hinsicht den Uebergang zu den benachbarten, heute noch lebenden Erben der altaethiopischen Kultur darstellen. Von den Fundj sagt Bruce sie seien Abkömmlinge der nach Südwesten von der Gezira am Nil aufwärts wohnenden Schilluk. Die Verwandtschaft zwischen Schilluk und Fundj ist noch nicht näher aufgeklärt. Sie beruht wahrscheinlich darin, daß Fundj und Schilluk Dynastien aus gleichem Blute oder

gleichem Kulturmilieu haben. Aber wie die Fundj gleich den späteren christlichen Aethiopen den konstitutionellen Königsmord übten, so pflegen die Schilluk gleich den altaethiopischen Urkulturtypen das rituelle Königsopfer. Damit haben wir die historische Brücke überschritten, die das aus Dokumenten erkennbare klassische Altertum mit dem lebendigen, ethnographischen Zustande der neuen Zeit verbindet.

Während meines Aufenthaltes am oberen Nil habe ich mich besonders eingehend mit den Schilluk, diesen Verwandten der Fundj, beschäftigt. Man hat diesem Volke in der letzten Zeit mehr Aufmerksamkeit gewidmet, und der Pater Banholzer, der Rev. J. K. Giffen, der englische Reisende C. G. Seligmann und vor allen Dingen unser deutscher Sprachforscher Professor Westermann haben dem Volke endlich durch Studium und Publikationen ein besseres Verständnis verschafft. Meine Aufzeichnungen gehen ihrer Entstehung nach mit den Angaben dieser Beobachter nach keiner Richtung Hand in Hand. Die lexikographischen Notizen, die ich hier einfüge, weichen z. B. hie und da von den Angaben Westermanns ab. Trotzdem glaube ich alles in dem Zustande hier wiedergeben zu müssen, in dem ich die Aufzeichnungen am Nil eintrug.

Mein Bestreben ging dahin, die aus den Akten des Altertums bekannten Tatsachen, die nur Bruchstücke sind, mit einem gewissen Verständnis zu beleben, welches nur lebendige Sitten und lebendige Beobachtungen gewähren kann. Die Aufzeichnungen sind dem direkten Diktat in direkter Uebersetzung gefolgt. Der Stoff ist einfach in der Weise gruppiert, daß ich einiges aus der geschichtlichen Vergangenheit zusammenfaßte, daß ich dann das eigentümliche Verhältnis von Priester und König aufzuklären suchte, daß ich den engen Beziehungen des rituellen Königsopfers zu den religiösen Grundlagen der Volks- und Sittenanschauungen nachzuspüren mich bemühte — daß ich fernerhin die Grundlagen, die im sozialen und werktätigen Leben gegeben sind und die übereinstimmen müssen mit den religiösen Gebräuchen, aufsuchte. Denn bei diesen alten Völkern müssen die Organisationen des sozialen Baues, des wirtschaftlichen Lebens und der geistigen Anschauung ein einheitliches Ganzes bilden, und nur dann, wenn wir hierin absolute Uebereinstimmung aufgefunden haben, können wir annehmen, daß wir auch dem Verständnis für die Morphologie der Kultur nahegekommen sind. Das, was die alten Klassiker uns also nicht gesagt haben, das, was in den Berichten der Alten fehlt, muß ergänzt werden können aus dem derzeitigen Zustande der lebendigen Kulturwelt. Die Alten haben uns meistenteils nur

das außergewöhnlich Eigentümliche und Absonderliche, nicht aber das schlicht Selbstverständliche und ihnen selbst Eigentümliche im Völkerleben geschildert. Da gilt es ergänzen. Derartige ethnologische Arbeit kommt einer Restaurierung gleich, und eine Wiederherstellung des Bildes altaethiopischen Kulturlebens ist das Ziel dieses Buches, welches als zunächst hier folgende Aktenstücke eine schlichte Schilderung der Schilluk und der ihnen benachbarten Völker bietet.

Unsere Aufzeichnungen beziehen sich auf die Schilluk und ihre Verwandten, die Djur, die Anjuak, die Nuer, die Dinka und die Hamedj oder Hameg, welche als Brüder der Fundj gelten.

□ □

Ahnensagen.

Ahnensagen.

Ukua ist ein Wesen, von dem nur die Schilluk, nicht aber die Djur gehört haben. Er hatte zwei Nachkommen, nämlich Dengi, den Urahnherrn der Dinka, und Njikaja oder Njika, ein mystisches Wesen, das den Ahnherren der Schilluk, Djur und Anjuak, das Leben gab. Wo Ukua lebte, ist ganz unklar; einige Schilluk behaupten: weit im Westen; andere: am Nil; andere: im Osten am Abhange Abessyniens.

Von Njika(ja) sagen die Schilluk: sie war auf der rechten Seite grün, auf der linken schwarz; sie hatte sehr lange Haare und war ca. 140 cm hoch. Die halbe Seite war wie die eines Krokodils. Die Schwester war Dengi, die ganz grün war. Sie waren Schwestern und Kinder des gleichen Vaters und der gleichen Mutter. Agualdi, der Vater, und Abil, die Mutter, waren beide ganz schwarz. Jedenfalls lebte diese Familie im Wasser, und zwar wie die Schilluk behaupteten, in einem sehr großen Wasser des Westens. — Die Aegypter und Nubier sagen, sie kennten auch eine ähnliche Art Wassermenschen, diese würde von ihnen Dagor genannt.

Ist damit eine mütterliche Linie gegeben, so wird auch das Vorhandensein einer väterlichen betont, die im Osten gelebt haben soll. — Diese väterliche Linie war nach Angabe der Schilluk die gleiche wie die der Fundj und Hammedj.

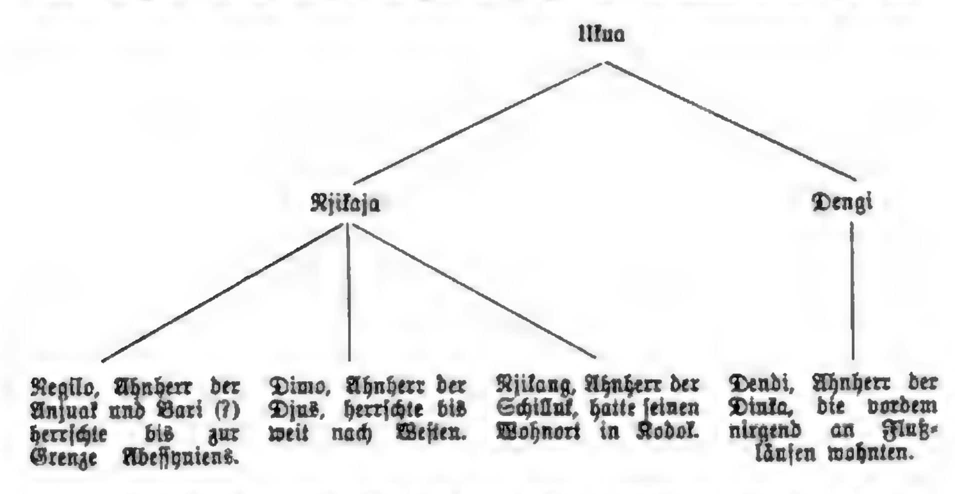
Eine Wandersage der Schilluk lautet nun weiterhin: Im Niltale waren erst die drei Brüder Negilo, Ahnherr der Anjuak, Dimo, Ahnherr der Djur, und Njikang, Ahnherr der Schilluk, zusammen. Njikang machte nun eines Tages ein kleines Boot von der Art der heutigen Schillukboote; dann höhlte er eine Kalebasse von riesen-

hafter Größe aus. Die Kalebasse war so groß wie ein Angareb (Ruhebett); Njikang setzte seinen ausgewachsenen und großen Bruder Dimo hinein und das Gefäß mit dem lebenden Inhalt auf das Wasser. Nur durch ein ganz kleines Loch bekam Dimo Luft. Nachdem das Gefäß so ausgesetzt war, bestieg Njikang sein Boot und folgte. Der Kürbis schwamm weit weg. Njikang folgte ihm immer. Der Kürbis kam bis nach Magran an die Sobatmündung, wo der Nil vier Arme hat. Bei Magran brach die Kalebasse, und Dimo stieg ans Land. Njikang sagte darauf zu Dimo: „Dies ist dein Platz."

Nun war das Land dort trocken. Deshalb grub Dimo einen Graben durch das Land nach Djur und nach Wau. Dort besiedelte er das Land mit seinen Nachkommen und wurde so der Ahnherr der Djur. — Njikang aber blieb in Kodok (heutigem Faschoda) und wurde da der Ahnherr der Schilluk.

Dendi war der Sohn Dengis und der Vetter Njikangs. Er wurde der Ahnherr der Dinka. Dieser Dendi folgte erst Dimo und kam bis nach Rab dal Arab. Dort war ein Platz mit Namen Al-Maja. In Al-Maja zweigte Dendi von dem Wege Dimos ab und ging nach Meschra el Schol, wo er König aller Dinka wurde. — —

Eine andere Schilluksage lautet: Njikang, der Ahnherr der Schilluk, kam mit Dimo, dem Ahnherrn der Djur, und Negilo, dem Ahnherrn der Anjuak und Bari, weither aus dem Lande Scham (soll hier das südliche Arabien (?) bedeuten. Syrien heißt in der Sprache der Schilluk (J)jom.) Alle drei waren Brüder. Der Führer war Negilo. Nach dieser Legende sieht der Stammbaum so aus:



Eine weitere Sage der Schilluk und Hammedj lautet: Als der Ahnherr Njikang durch Abessynien kam, fand er dort, nahe dem

Ufer des Blauen Nil, auf einer Insel ein Mädchen. Dieses war eine Tochter Ajuas, der Stammvater der Hammedj ist. Ajua war ein Schmied und hatte zwei Frauen. Eines Tages war er über diese sehr wütend. Er war so zornig, daß er seinen Ambos auf die Schulter nahm und mit ihm ins Wasser ging. Da wurde Ajua ein Pua, ein Nilpferd, dessen große Zähne nichts anderes als der Ambos sind. Die Tochter dieses Schmiedes Ajua saß also auf der Sandbank, als Njikang im Boote vorüberkam. Als Njikang sie sah, nahm er sie in sein Boot und gab sie dann dem Negilo zur Frau. So ward das ebenfalls Ajua genannte Mädchen die Mutter der Anjuak. — Diese Frau hatte zwei verschiedene Seiten: die rechte war grün, die linke schwarz; die grüne ist die der Schilluk, die schwarze die der Anjuak.

Die Viehzucht betrifft folgende Schillukfage:

Njikang brachte auch die erste Kuh mit. Sie hieß Ajau und war von gelber Farbe. Njikang vertraute sie Dendi an und verabredete mit ihm die Teilung der Kälber. Nachher wollte aber Dendi Njikang nicht die Kälber abgeben. Njikang kam nun mit seinen Leuten und nahm Dendi die Kuh und die Kälber ab. Die Dinka flohen. Seitdem kommen die Dinka nur noch heimlich und wie die Diebe an den Fluß, leben sonst aber immer im Inlande. Seit damals besteht die heute noch sehr lebendige Feindschaft zwischen Schilluk und Dinka.

Diese Auslese von Ahnen- und Wandersagen kann leicht noch vermehrt werden. Westermann hat in seinem schönen Werke: „The Shilluk People" eine ganze Reihe wertvoller Ergänzungen geboten. Alle diese Legenden erwecken nun in Verbindung mit der Tatsache, daß die Stammbäume der Fürsten im Gedächtnis des Volkes heute noch bewahrt werden und daß ihre Listen nicht sehr lang sind, die Vermutung, daß es sich um Mischung uralter Traditionsmotive mit Erinnerungen an verhältnismäßig junge Völkerwallungen und dynastische Verschiebungen handelt. Wesentlich ist vor allem das Bewußtsein der kulturellen Zusammengehörigkeit und gemeinsamen Kulturbeziehungen. In welchem Verhältnis nun die hier als Ahnherren aufgeführten „Könige" zu ihren Völkern und Priestern standen, mag aus folgendem hervorgehen.

☐ ☐

König und Priester.

König und Priester.

(Schilluk.) Das Volk der Schilluk ist ein Volk von Bauern, in deren Wirtschaftsleben die Viehzucht zwar eine hervorragende Rolle spielt, deren Haupttätigkeit aber der Farmbau in Anspruch nimmt. Unter den Feldfrüchten wiederum ist Durra (biel = Sorghum) die angesehenste. Alle Einrichtungen der Schilluk, sowohl profansozialer wie religiös-sozialer Natur, treiben bei aller nur denkbaren Verzweigung doch immer wieder der Sorge um eine reiche Durraernte zu, die ihrerseits garantiert ist, wenn der Himmel in den kritischen Sommermonaten genügenden Regen spendet. Die Schilluk, mit denen ich zusammenkam, sagten mir, daß sie sich hierdurch vor allem von den verachteten Stämmen im Südosten (der Schangalla am Abhange Abessyniens) unterschieden. Denn diese achteten nur auf ihr Jagdwild, das ihnen die Nahrung böte; sie, die Schilluk dagegen, hingen im Leben und Gedeihen durchaus vom Sorghumbau und vom genügenden Regen ab. Mit diesem Hinweis wollten die klugen und nachdenklichen Leute mir aber direkt sagen, daß sie ihrem Sinne nach ein Kulturvolk, jene Schangallastämme aber primitive, niedrige, unzivilisierte Leute seien. Kein europäisches Volk könnte den Unterschied von Kultur- und Naturvolk bewußter und stolzer betonen und sich solch bewußter Höherstellung ausdrücklicher rühmen, wie die Schilluk.

In zwei festen, klar umschriebenen Institutionen laufen diese Kulturlinien aus: in einem Königtum und in einem Priestertum. Von diesen beiden ist der König der, der zu Lebzeiten mit allen Machtmitteln und allem nur erdenklichen Komfort ausgestattet wird, so daß er nach seinem Tode an seine Landeskinder zurückdenkt und bereit ist, für ihr Wohlergehen durch Regenspendung zu sorgen, und der Priester derjenige, der den Verkehr zwischen dem Volke und den toten Königen oder dem regierenden Könige vermittelt. Die verstorbenen Könige werden zusammengefaßt in der Gestalt des Reichsgründers, des Njikang oder Njikango (Njikam gilt als arabische Verstümmelung).

Die Schilluk hatten in älterer Zeit nur einen König, der alle einzelnen Zweige des weit ausgedehnten Volkes beherrschte. Sie haben gemeinsam mit Djur, Anjuak, Dinka und Hammedj eine Sagengruppe, die die Königsfamilien aller dieser Stämme in einen gewissen Zusammenhang bringt. (Siehe vorstehend.) Aus dieser Summe von Ueberlieferungen geht für mich hervor, daß in alter Zeit ein Volk alle diese sozial zersplitterten, aber kulturell ver-

wandten Stämme dieser Gruppe unterwarf und eine verjüngte Kultur- und Anschauungsform schuf, die wir eben in den bei den hier genannten Stämmen vorgefundenen vereinigenden Elementen wiedererkennen. Als die Nachkommen dieser verschweißenden Kulturträger dürfen wir die Königsfamilie ansehen, deren sämtliche Mitglieder bei den Schilluk von allem anderen Volke dadurch unterschieden sind, daß sie die Zähne wohlerhalten lassen und nicht ausschlagen.

Auch sonst unterscheidet der König (= reb) sich wesentlich von seinen Untertanen. Wir treffen das in Afrika weit verbreitete Merkmal: Nur die Könige und Mitglieder der Königsfamilie dürfen Leopardenfelle tragen, oder auf einem Leopardenfell sitzen. Nie dürfte ein Mann aus dem Volke sich unterstehen, sich mit einem Leopardenfell zu schmücken. Während die Schilluk sich mit einem kleineren, wenn auch gleichförmigen Umschlagetuch begnügen mußten, hatte der König das Lawo genannte Amtskleid, d. i. ein großes Stück Baumwollstoff, das togenartig umgeschlagen, über der rechten Schulter verknotet wurde. Das Lawo des Königs unterscheidet sich von dem Kleide der anderen angesehenen Leute nur durch seine Größe. Darüber trug der Herrscher sein Leopardenfell, und zwar um die Lende geschlungen.

Oeffentlich zeigte sich der König dem Volke überhaupt nicht. (S. w. unten: Königsopfer.) Er wurde überall vertreten durch seine Adjaga, seine Häuptlinge und Beamten. In seinem Namen fungierten diese auch als Untersuchungsrichter, die bei Ueberführung eines Verbrechers auch die Strafvollstreckung zu überwachen hatten. Die Rechtspflege war eine sehr strenge. Bei Diebstahl erfolgte Todstich mit dem Speer. In schwierigen Fällen ließ der König sich Vortrag halten, und wenn eine Sache gar nicht aufgeklärt werden konnte, so mußten die Angeklagten auf den Königsspeer schwören. Dieser Königsspeer heißt: Allode. Hat der Mann falsch geschworen, so fällt er danach draußen tot hin. Die Schwurformel beginnt: „Dieser Speer gehört Njikang." Der Speer ist uralt und gehört zu den Königsinsignien, welche bestehen:

1. aus dem Allode genannten Königsspeer. (Dieser Speer stammt von Njikang. Siehe Ernteopfer);
2. dem Stuhl Abob, der angarebartig, aber sehr hoch mit vier Beinen aus Ebenholz hergestellt und mit Silberringen geschmückt ist;
3. dem silbernen Armring: atär.

Im übrigen kannten die alten Schilluk noch ein Ordal, das mit der Ahnenlegende der Königsfamilie zusammenhängt. — An einem

bestimmten Platze am Nil befindet sich der Nam-Njikanga genannte Platz, an dem viele unverletzbare Krokodile leben. Diese Saurier gelten an diesem Orte als dem Njikang besonders heilige Tiere, die auf keinen Fall getötet werden dürfen. Wenn nun ein Mann angeklagt ist, mit dem Weibe eines anderen unerlaubten Umgang gehabt zu haben, wenn der Fall aber trotz allem zweifelhaft bleibt, so sendet man den Mann zum Nam-Njikanga. Im Tempel fordert Njikang durch die Kudjur (d. i. die am oberen Nil übliche Bezeichnung für Priester) dann selbst, daß der Angeklagte am Krokodilplatze durch den Nil schwimme, damit er, Njikang, vor allem Volke zeigen könne, ob der Mann schuldig sei oder nicht. Der Angeklagte steigt also beim Nam-Njikanga ins Wasser und schwimmt durch den Nil. Der Schuldige wird dann von den Krokodilen gefressen, während der Unschuldige unbelästigt von den heiligen Tieren wieder ans Ufer zurückkehrt. — Vermutlich hängt dieses Krokodilordal mit der Sage zusammen, daß die Mutter Njikangs ein dem Krokodil ähnliches Wesen gewesen sei. (Vergl. oben.)

Njikang, der Ahnherr der Königsfamilie (dem, nebenbei gesagt, der Volksüberlieferung nach bis heute etwa 27 Könige mit ca. 7jähriger Regierungszeit folgten), gilt so gut wie „Gott". Alle seine Nachkommen (als Mitglieder der Redfamilie) wurden als Nor(o) bezeichnet, während das Wort Niaret nur schlechthin die Kinder des Königs bedeutet. Jeder König hat ein Monument, d. i. eine tempelartige Grabhütte, die mit Kengo bezeichnet wird. Das Grab eines Königs heißt Labo. An den Gräbern der Könige halten alte Frauen, die sogenannten bared, Wache. Irgendein heiliges Feuer wird an den Gräbern nicht unterhalten. (Der Platz für jedes Feuer heißt Gol-madj.)

Im allgemeinen haben die Schilluk sowohl sonst, wie auch von ihren Königen sehr wenige Ahnenfiguren. Aber es gibt doch gewisse Holzschnitzereien. In Akurua nahe Faschoda (zwischen Kaka und Faschoda) wird z. B. eine Njikang genannte Figur von ca. 2 m Länge aufbewahrt, die männlichen Geschlechtes ist. Bei ihr steht eine Tomjikang genannte Trommel, die trommelt von selbst und ohne daß jemand an ihr rührt, wenn Njikang will, daß das Volk für ihn tanzt, und dann vor allem bei der Königsernennung. Wenn die Abjaga sich in der Wahl des neuen Königs geeinigt haben, wird dieser dem Bildnis vorgeführt. Die Bestätigung erfolgt dann durch selbständiges Ertönen der Njikang-Trommel. Es hat sich einmal ereignet, daß, als die Kodokleute ihren Kandidaten in Akurua vorführten, die Trommel ihn nicht bestätigte. Da wurden die Kodokleute auf die

Akurualeute zornig und wollten das Njikangbildnis mit Gewalt wegnehmen und nach Kobok bringen. Es entstand ein schwerer Kampf, in dem aber die Kobokleute geschlagen wurden.

Von Beamten hat der König um sich vor allem die Adjaga, die auch im Kriege anführten, und die die (E)lual (Jugendleiter, siehe: Soziales Leben) wählten, dann aber noch den Kanga, einen erblichen Chef des Chores der Bläser. Diese vollführten die Staatsmusik auf den Tun(g) genannten Blashörnern aus Elfenbein oder Antilopenhorn.

□ □

Das Leben der Könige liegt in der Hand des Kudjurs, des Priesters, wie er im Schilluk heißt: des Adjuogo. Die Würde wie der Beruf dieser Priester ist erblich. Ohne ihre Entscheidungen geschieht nichts im Schillukland. Sie regeln mit ihren Opfern Saat und Ernte, sie bestimmen die Zeiteinteilung, sie sind sogar die Leiter der Kriege, indem sie aus den ihnen zuteil gewordenen Traumbildern voraussehen, ob ein Kampf günstig oder ungünstig ausfallen wird. Dabei regeln sie alles nur nach Inspirationen, die ihnen Njikang und die Königsahnen zuteil werden lassen, nicht nach so gewöhnlichen Orakeln, wie etwa den Hühnerorakeln, die den Schilluk überhaupt unbekannt sind. (Kommen nach Südwesten zu angeblich erst im Ubangibecken vor.)

Der Kudjur ist ausgezeichnet durch einen Lendenschurz aus weißem Widderfell. Er hat ein heiliges Haus, das (hier kann eine Verwechselung vorliegen) enong oder abjoga heißt. In diesem Tempel empfängt der Priester zur Vollmondzeit Weisungen von Njikang. Wenn der Priester mit diesem sprechen will, muß er dem Ritus zufolge niederknien, sich vornüber beugen und die Hände, nach oben geöffnet, ausgebreitet vor sich halten und beten. Njikang tut ihm dann durch Inspiration oder in der nachfolgenden Nacht im Traume seinen Willen kund. Die wichtigste Aufgabe der Priester ist Ausführung des Jahreszeiten- und des Ernte- und Saatopfers. Danach haben sie noch den Verkehr mit den Königstoten und zumal Njikang und die Aufsicht über die Einhaltung der siebenjährigen Periode zu überwachen. (S. S. 84.)

Dagegen haben diese Priester nichts zu tun mit dem Totendienst, der ein durchaus familiärer ist und ebensowenig mit Gott (Juok). Juok empfängt überhaupt keinerlei Opfer. Man denkt nicht an ihn. Er ist gleichgültig. — — — — — — — — — —

Ein neugewählter König schenkt dem Kudjur dunkle und helle Bullen, die dann im Kudjurhause geopfert und von der Kudjurfamilie verspeist werden.

□ □

Opferzeremonien.

Opferzeremonien.

(Frühlings-Widderopfer zur Regengewinnung bei den Schilluk.) Im Frühling erhält der Kudjur (= Adjuogo) von jeder Familie einen schwarzen und einen weißen Widder. Die Opferung erfolgt am Abend. Er und seine Familie dürfen vom Fleische des Opfertieres genießen, und dann kann der Mann, der abends geopfert hat, am anderen Morgen seine Aecker mit Durra (= biel) besäen. Die Widderopferung nimmt der Kudjur vor seinem Gehöfte vor. Die Tiere werden durch Speerstoß in die rechte Seite getötet. Das ausströmende Blut wird in einer Kalebasse aufgefangen und hernach in den Nil gegossen.

Im übrigen ist vor dem Eingange in das Gehöft, und zwar rechts, ein Bur genannter Platz. Dorthin kommen das Fell, die Knochen und der ganze Kopf der Opfertiere.

Beim Ausguß des Blutes in den Nil wird gesungen: „Njikang, ich gebe dir wie alle Jahre. Nun hilf du meinem Durra usw.“ . . . Danach springen alle beim Opfer Beteiligten in den Nil und schwimmen in der Flut umher. Von diesem Opfer hängt nach der Schilluk Ansicht die Bodenbefruchtung durch Regen ab. Ohne dieses Opfer würde der Regen ausbleiben. Der Name dieses Opfers im Nil, das der Saat vorangeht, ist angeblich Nam. Die Zeitbestimmung für richtige Tageswahl des Nam gibt der Kudjur. Männer und Frauen, die in der Nacht vorher den Beischlaf übten, sind vom Opfer wie vom Opfermahle ausgeschlossen.

(Sommeropfer bei den Schilluk.) Wenn nun im Sommer das Durra hochsteht und sich gerade vor der Bildung der Früchte befindet, wenn das Land dann so trocken ist, daß die Ernte gefährdet ist, dann versammeln sich alle Männer, begeben sich zum Kudjur und fragen: „Sollen wir alle sterben?“ Der Kudjur antwortet: „Geht heute nach Hause, ich will sehen, wie es steht; kommt morgen wieder zu mir!“ Kehren die Männer am anderen Tage zurück, so sagt der Kudjur: „Njikang will, daß Ihr das Wuau (d. i. der Name des Sommeropfers) vorbereitet. Bringt an dem und dem Tage soundso viele weiße, dunkle und schwarze (d. s. drei Farben-

Schillukweiler.

(Nach Photographie unbekannter Herkunft gez. von Carl Arriens.)

stufen, nach denen das Vieh eingeteilt wird) Bullen und Widder. So hat es Njikang bestimmt." Dieser Aufforderung wird unbedingte Folge geleistet. Der Kudjur nimmt wieder die Opferung vor. Wenn die Leute danach in die Farmen kommen, sind sie des nahen Regens sicher.

Das Wuau wird genau in der Form des Nam vorgenommen. Das Blut wird wieder in den Nil gegossen, während Haut, Knochen und Kopf in das Bur-Loch geworfen werden.

(Ernteopfer bei den Schilluk.) Bei der Erntezeremonie werden keine Tiere geopfert. Wenn das Durra aber reif ist, darf niemand davon genießen, bevor der Kudjur nicht das Anono genannte Opfer vollzogen hat. Alle Leute beteiligen sich daran, indem das erste geschnittene Korn gemahlen und das Mehl zum Priester gebracht wird. Der kocht den Mehlbrei in einem großen Topfe. Der Breiballen wird darauf in Wasser aufgelöst und diese dickflüssige Masse in den Nil gegossen. Nach diesem Opfer darf jeder von seinem Korn genießen. Mago, d. i. das Merissa (Sorghumbier) der Schilluk, hat nichts mit dem Kudjurdienste zu tun. Wohl aber spielt sich um diese Zeit noch folgende Zeremonie ab:

Wenn alles Korn reif und geschnitten ist, wird das Di-tschangtin veranstaltet. Jeder Gehöftsherr bringt zu diesem Zwecke ein Bündel Durra in Njikangs Tempel. Endlich führt man auch noch einen kleinen weißen Widder herbei. Die Zeremonie selbst beginnt damit, daß einem kleinen Knaben aus der Ting-bakal, d. i. Kudjurfamilie, der heilige Speer Njikangs gegeben wird. Der Knabe schneidet damit ein Ohr des Widders auf und fängt das heraustropfende Blut sorgfältig in einer Kalebasse auf, indem er sorgt, daß dabei kein Tropfen auf die Erde fällt. Der später freigelassene Widder kann laufen, wohin er will. Er gilt von da an gewissermaßen als heilig, und kein Mensch wird ihn anrühren. An dem Ohreinschnitt erkennt ein jeder die Unverletzlichkeit des Tieres. Aber nicht nur die Menschen achten seine Heiligkeit. Allgemein wird behauptet, daß auch wilde Tiere, wie Löwe und Hyäne, denen doch sonst nichts heilig ist, sich niemals an diesem Tiere vergreifen. Der kleine Widder gilt als Njikangs Tier.

Sobald nun der Knabe den letzten Tropfen Blutes aus dem Widderohr aufgefangen hat, ergreift ein bereitstehender größerer die Kalebasse mit dem Blute und eilt zum Nil. Hier wartet schon ein dritter Bursche auf dessen Ankunft, nimmt ihm die Kalebasse aus den Händen und schleudert das Blut weithin in den Nil, füllt

das Gefäß so schnell als möglich mit Nilwasser und eilt zurück. Der kleine Widder ist so lange festgehalten worden; nun wäscht der Knabe mit dem Nilwasser das Ohr des Widders und gibt ihm dann die Freiheit. Mit dem gleichen Wasser wird dann noch der heilige Speer Njikangs gewaschen und endlich der Rest über die von allen Seiten zu dem Feste zusammengekommenen Menschenmengen gesprengt. Die Besprengung ist gleichbedeutend mit einer heiligen Weihe, und jeder sucht einige Tropfen aufzufangen. Kindern wird das Wasser auf die Stirne geträufelt.

Danach röstet man das Durra im Feuer und beginnt gleichzeitig ein fröhliches Getrommel. Nachdem man das geröstete Korn verzehrt hat, zerstreut sich alle Welt. Von da an kann jedermann von dem neuen Korn genießen.

Die Njuak haben eine ganz ähnliche, gleichbedeutende Zeremonie.

(Opferfeste der Djur.) Die Djur haben nicht Priester (Kudjur) wie andere Stämme im oberen Nilgebiete. Wohl aber haben sie einen sehr heiligen Platz in Dem-Gniaui (Dem = Dorf), dort ist das Grab Dimos, des Stammvaters, und dort opfern die Djur im Sommer, wenn der Regen ausbleibt, einen schwarzen und einen weißen Bullen. Die Weiber sind bei diesen Opfern streng ausgeschlossen, und von den Männern haben auch nur die Alten die Zeremonie zu leiten und ihr überhaupt beizuwohnen. Der Name dieses Opfers ist muaen-grust.

Im Herbste findet dann die Anguaedj-Zeremonie statt. Von den schwarzen Bullen, die im Sommer geopfert wurden, hob man die Knochen bis zur Herbstreife des Durra (= b(j)ael) auf. Ehe aber jemand von dem reifen, jungen Sorghum genießen darf, muß das Anguaedj begangen sein. Ein kleiner Ziegenbock wird von den alten Männern mit den Knochen des Frühjahrs- und Sommeropfers, sowie mit jungem Durra zusammengebunden und die ganze Last (der Ziegenbock ist in diesem Augenblick noch am Leben) zur Nachtzeit in den Fluß geworfen. Bei dieser (Sündenbock-)Zeremonie dürfen nur alte Männer zugegen sein. Diese Alten beten dabei: „Meine Großmutter, nimm dies! Es ist dein Essen. Nimm und gib uns ein gutes neues Jahr!" (Neues Jahr = tschir-bena). Dies Opfer gilt als ein Opfer an Njakaja.

(Ueber das Zeremoniell der Dinka.) Bei den Dinka zieht sich der Aeti-ed genannte Kudjur einige Monate vor der Ernte zurück. Zur Ernte kommt er für kurze Zeit heraus, nimmt die Erst-

linge in Empfang und verschwindet dann noch einmal für einen Monat. Die alten Männer haben aber nach der Ernte noch ein Opfer zu bringen. Sie werfen nämlich einen jungen weißen Bullen, nachdem er gebunden ist, in den Fluß. Dies Opfer gilt als ein Geschenk für das „Volk des Flusses" = Kir. Als Kir bezeichnet man auch einen Mann, der ein Vetter Dendis war. Es ist wohl eine Beziehung zu Njikaja vorhanden. — Während die alten Männer dies tun, werfen die Frauen Milch, Butter und Durra für Dendi in den Fluß.

(Regenzeremoniell der Hammedj.) Die Hammedj nennen den Kudjur (Priester) Angari. In seinen Händen liegt vor allen Dingen die Fürsorge für die Opfer zum Besten der Regenfälle und der Fruchtbarkeit des Feldes und der Menschen. Besonders hat er das Muse, d. i. das Opfer der Regenzeit, zu regeln. Wenn nach der Saat der notwendige Regen ausbleibt, ist der wichtigste Zeitpunkt für sein Eingreifen geboten. — Es wird hier ein ganz schwarzer Widder dargebracht. Das Fleisch des Tieres wird zubereitet, und die alten Leute, „die ganz alten Leute" (also die Greise) verzehren es. Nach dem Mahle werden alle Knochen sorgfältig gesammelt und zusammengebunden. Sie werden im Schulingadi oder -ngari, d. h. im Hause des Kudjur, im Dachgerippe aufgehängt. Danach wird dann unbedingt der notwendige und im Gebet erflehte Regen eintreten.

Wenn dann im Herbst das Sorghum reif ist, geht der Angari durch alle Felder, auf denen Durra steht. Von irgendeinem Durrafelde ißt er ein wenig, und danach darf dann alle Welt mit der Ernte beginnen.

(Gewittergericht der Djur.) Das Gewitter (= ndindi, ndengdi oder bengdi(t)) soll eine große Bedeutung, zumal im Frühling, im Beginn der Regenzeit, haben. Man sagt nämlich, daß darin alle Diebe und deren Angehörige, die mit ihrer Schlechtigkeit den Zorn der verstorbenen Könige erregt hätten, getötet und alles mit ihnen verbrannt werde. An sich kommt vielleicht das Gewitter von Djuok, d. i. (der gleichgültige) Gott. In Wahrheit sind es aber Dimo und die verstorbenen (getöteten) Könige, die dies tun, um so den Fluch, der infolge der vorgekommenen Schlechtigkeit sonst auf der Saat liegen würde, durch Bestrafung und Vernichtung der Schlechten wegzunehmen.

□ □

Das rituelle Königsopfer.

Das rituelle Königsopfer.

(Rituelles Königsopfer bei den Schilluk.) Die Schilluk glauben stark und überzeugt an Gott, den sie Njikang nennen. Wenn sich Njikang auch dann und wann einmal als weißer Bulle am Nil gezeigt hat, so können doch die Schilluk mit ihm nicht sprechen, sondern sie müssen das ihrem Kudjur überlassen. Der Kudjur sagt dem Volke alles, was Gott will, sei es in Dingen der Kämpfe und Gefechte, sei es in Opferdingen usw. Nur die Gruppe der Kudjure kann hören und sagen, was Gott will.

Njikang hat den Schilluk durch ihre Kudjurs nun vor allen Dingen das Gesetz gegeben, daß der Red, der König, alle sieben Jahre zu töten sei. Die Könige der Schilluk waren in alter Zeit überaus mächtige Herrscher. Sie hatten das Recht, ihren Untertanen wegzunehmen, was ihnen gefiel. Sie konnten auch totschlagen und totschlagen lassen, wen sie vernichtet sehen wollten. Die Könige galten auch zu ihren Lebzeiten als halbheilige Wesen. Niemand durfte den König sehen. Nicht einmal seine Nachkommen durften sein Haus betreten. Wenn der König sein Haus verließ, wurde das ausgerufen. Alle Welt mußte sich verstecken und den Weg meiden, den der König kam. Nur die Adjaga, die Häuptlinge, waren um den König. Wenn er ausging, umringten die Adjaga ihn wie eine Mauer, so daß niemand seiner ansichtig wurde. Niemals ging der König in den Krieg.

Aber trotz aller dieser Macht und Heiligkeit war dem Könige immer nur eine Regierungszeit und von seiner Herrschaftsübernahme ab höchstens noch eine Lebensdauer von sieben Jahren gewährt. Spätestens nach Ablauf dieser Zeit mußte er getötet werden — spätestens; denn wenn etwa Ernten und Viehzucht nicht gediehen, wenn die Regenzeiten ausblieben, dann ward er noch eher getötet. Njikang hat aber den Kudjurs gesagt, daß sie ihre Könige töten müßten, damit die Schilluk damit Fruchtbarkeit und vor allem Regen gewönnen.

Die Kudjurs töten die Könige nicht selbst. Der großen Könige (in Kobok) Hofstaat bestand aus über 100 Adjaga (Häuptlingen), an deren Spitze der Ajik genannte „Kanzler" stand. Wenn der König nun nach dem Willen Njikangs sterben sollte, sei es am Ende der siebenjährigen Regierungszeit oder noch früher, wenn seine Regierung dem Volke und Lande Unglück brachte, so ging der erste Kudjur zum Ajik und machte diesem Mitteilung von dem, was Njikangs Wille und des Ajik Aufgabe sei.

Der Zeitpunkt des Rituells war genau vorhergesagt. Er konnte nur vollzogen werden zwischen einem letzten und einem ersten Mondviertel, also wenn kein Mondschein war. Fernerhin wurde dies heilige Opfer dargebracht in der Trockenzeit, ehe noch der erste Regen fiel, der die neue Saat vorbereitete. Der Ajik führte die Aufgabe aus, ohne daß jemand darum wußte. Niemand durfte vorher darüber sprechen, davon wissen, niemand davon hören. Keinerlei Klage durfte erschallen. Es war ein großes Geheimnis, das man vielleicht ahnte, aber das niemand erwähnen durfte. Der Ajik versammelte zwar die anderen Abjagas vor der Tat und deutete durch Handbewegungen an, welche Aufgabe ihm Njikang durch die Kudjurs zuerteilt hatte. Aber gesprochen wurde nicht darüber. Das Opfer selbst erfolgte durch Erdrosselung. Danach wurde der tote König von der eigenen Familie in einem einfachen Langgrabe ohne Kanal schweigend bestattet. (?) Mit ihm wurde eine lebende Jungfrau seiner eigenen Familie begraben.

Nachdem die Königsleiche und auch die ihr mitgegebene Jungfrau verrottet waren, wurden die Knochen gesammelt und in einem Ochsenfell beigesetzt. Während ihr Vater regierte, setzte man keuschen Lebenswandel der Königstöchter voraus (in Wahrheit hurten sie aber unsinnig, wenn auch heimlich, mit jedem, der ihnen zusagte). Nach dem Tode des Vaters durften sie heiraten. Wenn nach dem Tode eines Red dann seine Töchter oder auch Schwestern eine Konzeption ersehnten, so brachten sie an dem Grabe des Erdrosselten ein Opfer dar, indem sie mit der Graberde den schwangerschaftsbedürftigen Leib einrieben. Diese Zeremonie der Weiber der Königsfamilie nebst dem dazu gehörigen Gebet um Kindersegen heißt Wuaibjuok. Die Einreibung brachte dann die Befruchtung mit sich.

Ein Jahr nach dem Tode eines Königs (in der Zwischenzeit regierte der Ajik) ward sein Nachfolger ernannt. Dann wurde auf dem Grabe des Geopferten ein Opfer von H u n d e r t e n von Großvieh durch Speerstich vorgenommen und der neue König mit dem Königszeichen geschmückt. Dies waren Atär, ein Silberring am Handgelenk, und Giala, ein Elfenbeinring am Oberarm. Der Ajik hatte beide dem Erdrosselten abzunehmen und dem Neugewählten überzustreifen. — Die Erbfolge der Königswürde ist meist die von einem Bruder auf den nachfolgenden, zuweilen aber auch Würdeübertragung auf einen direkten Sohn, wenn dieser ausgezeichnet geraten ist.

(R i t u e l l e s K ö n i g s o p f e r d e r D j u r). In alter Zeit bestand die Regierung der Djur aus folgenden Personen: An der Spitze

stand Wuaja, der König, der eine fast unbegrenzte Gewalt in Händen hatte, die aber nur zeremoniell war, da er mit dem eigentlichen Volke so gut wie nicht in Berührung kam. Alte Leute erzählen, es habe viele Könige gegeben, die das Volk, nachdem sie einmal die oberste Herrscherwürde angenommen hatten, überhaupt nicht mehr zu Gesicht bekommen hätten, da die hohen Beamten sie stets eingeschlossen gehalten hätten. Nach dem König hatte der Wuaena die höchste Macht im Lande. Dieser war ein priesterlicher Oberherr, eine Art Papst, ein Mann, der alle priesterliche Macht in Händen hatte (da es sonst keine Priester bei den Djur gab), und der die Befehle Gottes bekannt gab. Weiterhin folgten Ungong, Ungam und Ukaela, drei Erzbeamte, die als Reichsleiter mit dem Wuaena auf einer Stufe standen, und deren Amt vordem erblich war. Endlich gab es noch einen Juael Fumu, der die Rolle eines Oberrichters spielte, über dessen Stellung zu den vier Erzbeamten ich aber nichts Näheres in Erfahrung bringen konnte.

Trotz aller seiner Macht durfte nun aber der König göttlicher Verordnung gemäß nur sieben Jahre lang regieren und mußte dann unbedingt sterben, wenn das Land nicht durch eine schwere Trocken- und Hungerszeit heimgesucht werden sollte. Wenn der Zeitpunkt gekommen war, dann machten sich eines Tages in einer Neumondnacht, vor Beginn der Regen- und Saatzeit, Wuaena, Ungong, Ungam und Ukaela unter der Leitung des Erstgenannten auf den Weg zum Königsgehöfte. Sie trieben alle Leute weg. In den Ortschaften wurde eisiges Stillschweigen gewahrt. Niemand sprach oder klagte über das, was wohl alle Welt wußte. Der Wuaja und seine drei Kameraden erwürgten den König mit einem Stück Stoff. Den toten König ließ man, ohne ihn zu begraben, zunächst in seinem Hause, mauerte dies aber zu.

Vier Jahre lang blieb hierauf das Land ohne König, und ohne daß das Volk darüber sprach. Nach Ablauf dieser Zeit gingen die vier Erzfürsten aber wieder hin und brachen das vermauerte Haus auf. Bei dieser Arbeit unterstützte sie ein Knabe, der das einzige Kind seines Vaters und seiner Mutter sein mußte, und der nach Oeffnung des Hauses auch als erster eintreten mußte, dann aber auch sogleich von den nachfolgenden Erzbeamten dem Opfertode geweiht wurde. Weiterhin wurden ein schwarzer und ein weißer Bulle geopfert und der getötete Knabe im Todeshause des Königs begraben.

Waren alle diese Vorbereitungen beendet, so wurden die Knochen des erwürgten letzten Königs gesammelt und in die Decke des inzwischen enthäuteten weißen Bullen eingeschlagen. Das so gebildete Knochen- und Fellbündel wurde endlich als heilige Reliquie von Ort

zu Ort dem Nil zu und nach Kobok gebracht und hier beigesetzt. Das Fell des schwarzen Opferbullen galt nicht als gut. Es mochte von irgendwelchen alten Leuten als Schlafdecke hingenommen werden. Junge Leute hätten es um alles nicht dazu benutzt.

War so die Königsreliquie aus dem Lande gebracht, dann setzte der Juael Fumu nach siebenjährigem Interregnum und in Uebereinkunft mit den vier Erzfürsten einen neuen König ein. Seine Insignien waren: 1. Kuom, ein großer Stuhl; 2. ein kleiner Stuhl; 3. Tongret, ein Speer, und 4. Ajom, dünne Armringe aus Silber.

(Rituelles Königsopfer bei den Hammedj). Zwei alte Hammedjweiber erzählten mir übereinstimmend (die eine in El-Obeid und die andere in Omdurman), daß die Hammedj in alter Zeit genau ebenso wie die Schilluk ihre Könige getötet hätten; ein Unterschied soll darin bestanden haben, daß die Kubjurs nicht direkt die Hand an sie gelegt hätten; sie hätten sie nur gezwungen, sich in einem Hause, das verschlossen wurde, zu erhängen; dies sei notwendig gewesen, um vor der Sorghumernte Regen zu gewinnen. Früher seien die Ernten auch größer und darum der Einfluß und der Reichtum des Volkes auch größer gewesen als heute; die Sitte sei aufgegeben worden, seitdem die Fundj die Hammedj, ihren Bruderstamm, hierzu gezwungen hätten; heute bringe man nur noch ein anderes Opfer statt der Könige dar; viele alte Hammedj wüßten um diese Sache und um die Sitte der Vergangenheit; sie schämten sich derselben aber so, daß sie nicht davon sprächen.

□ □

Es ist also eine weitgehende Uebereinstimmung der Sitte, die auf eine ebenso weit verbreitete Einheit der Fundamentalanschauung und des Wirtschaftsbetriebes zurückzuführen ist. Um uns dies ganz klar zum Bewußtsein zu bringen, wollen wir kurz den Verlauf eines Nilotenlebens verfolgen.

▣ ▣

Notizen zum Lebenslauf der Schilluk.

Notizen zum Lebenslauf der Schilluk.

Die Schilluk haben (und ebenso scheint es bei den meisten anderen Niloten zu sein) keine scharfe Unterscheidung von Altersklassen. Immerhin gliedern sie das Mannesleben in folgende Abschnitte:

I { Kleine Knaben = njanjanti (bei Dinka = emmet)
  { Kleine Burschen = njell-tin (bei Dinka = ebok).

II	Große Burschen = njell-duong Verheiratete Burschen = njell-uwob	bei Dinka = adan; diese Stufe erreicht der Dinka erst nach Beteiligung an einem Kriegszuge.
III	Aeltere Männer (pater familias) = njell (bei Dinka = Mondiol).	
IV	Greise = tu-duong (bei Dinka = archidiog).	

Ein Uebergang der Jugend vor der Ehe in die Mannbarkeit wird nicht durch eine Beschneidung ausgeführt. Beschneidung von Burschen und Mädchen ist den Schilluk durchaus unbekannt. Sie erklären, das sei bei anderen Stämmen Sitte, sie hätten dagegen das Ausschlagen der Zähne, das der Bedeutung nach genau mit den Beschneidungssitten anderer Stämme übereinstimme. Somit werden alle jungen Leute dieser Manipulation unterworfen. Nur die Mitglieder der Königsfamilie haben ein voll erhaltenes Gebiß und nehmen hierin eine wesentliche Ausnahmestellung ein.

Den jungen Schilluk werden die vier unteren Schneidezähne (den Dar Nubaleuten zwei) ausgeschlagen, und zwar vollführt das Abjaga, nach anderen ein Aki genannter Fachmann. Die Zeit hierfür ist etwa Februar/März, als die Periode zwischen der Ernte und Saat. Die Operation wird mit einem Eisen ausgeführt, und der Operateur empfängt dafür ein kleines Geschenk. Irgendeine besondere Zeremonie ist damit nicht verbunden.

Das wichtigste ist, daß nach dieser Operation die jungen Leute nicht mehr als Kinder gelten und von nun an getrennt werden. Jedes Geschlecht hat nämlich seinen eigenen Kraal (= wuod), und zwar heißt der der Burschen Luag, der der Mädchen Kall. Alle unverheirateten Mädchen wohnen im Mädchengehöft, alle Burschen im Männergehöft, und zwar ist nur Mitgliedern des betreffenden Geschlechtes der Eintritt gestattet. Das Männerheim hat dabei eine viel größere Bedeutung als das Frauengehöft, da in ihm sowohl fremde Gäste untergebracht als auch Gelage und vor allen Dingen die Zusammenkünfte zur Rechtspflege abgehalten werden.

Die Burschen stehen im übrigen unter der Leitung eines älteren, unverheirateten Genossen, des sogenannten (E)lual, der von den Abjaga mit diesem Amte betraut wird. Eine Führerin der Mädchen und Frauen haben dagegen die Schilluk anscheinend nicht.

Jugendfreundschaften zwischen den Gliedern verschiedener Geschlechter oder Jugendliebschaften wie bei anderen Stämmen sind bei den Schilluk offiziell nicht erlaubt. Es kommen Liebeleien und auch frühzeitige illegitime Geschlechtsverbindungen dennoch häufig genug vor, was man schon daran erkennen kann, daß die Jungfrauenschaft bei der





Ein Mondu (links) und drei Nuba.

(Leo Frobenius phot.)

Ehe nicht unbedingt gefordert wird. Haben solche Liebschaften Folgen, und bemerkt eine Mutter, daß ihre Tochter, obgleich sie noch nicht verheiratet ist, dennoch schon guter Hoffnung ist, so wird nach dem Urheber der Fruchtbarkeit geforscht; in alter Zeit wurde sogar sehr streng verfahren. Wollte das Mädchen den Vater des erwarteten und unerwünschten Familienzuwachses nicht angeben, so wurde es getötet. Nannte das Mädchen den Burschen, so wurde dem all sein Besitztum genommen.

Die Verehelichung hat die Form des Brautkaufes, und zwar zahlt der Bräutigam dem Schwiegervater nach Maßgabe der Forderung, dem Vermögen und des Ansehens der Familie den Preis in Kühen. Farmarbeit für den Schwiegervater ist dagegen durchaus unbekannt. Der Beischlaf wird in der Weise ausgeführt, daß das Mädchen mit gen Himmel gestreckten Beinen auf der Erde liegt, der Mann aber davor hockt und die Beine des Mädchens um die Lenden oder über die Schultern nehmend die Begattung in der Hocke ausführt.

Die Geburt erfolgt in der Weise, daß die Gebärende sich mit geöffneten Schenkeln zurücklegt. Vier alte Weiber helfen drückend und massierend. Die Nabelschnur (gude) wird mit einem Rasiermesser (nuwaerr) abgeschnitten. Man nimmt an, daß sie nach 4 Tagen vom Kinde abfalle. Das Kind empfängt seinen Namen vom Vater, und zwar nach einem Vorfahren der Vaterlinie, der aber angeblich noch nicht gestorben zu sein braucht, sondern sehr wohl noch am Leben sein kann.

Tritt ein Todesfall ein, so wird für alt und jung in gleicher Weise geklagt. Ein Jubel für verstorbene Greise, wie bei den eigentlich aethiopischen Stämmen, erfolgt nicht. Zum Zeichen der Trauer wird Asche auf den Kopf gedrückt. Die Bestattung erfolgt wie in Nubien nach sogenannter arabischer Art. Das heißt der Tote wird in einer einfachen Grube lang ausgestreckt, mit dem Kopfe nach Norden, den Füßen nach Süden und auf der rechten Seite liegend, so daß die Leiche mit den Augen also nach Westen liegt. — Die Erbschaft gliedert sich meist so, daß, wenn Kinder vorhanden sind, die Söhne die wesentlichen Bestandteile, die Töchter dagegen nur unbedeutende Gegenstände erhalten. Sind keine Kinder vorhanden, so fällt das Erbe an den Bruder.

Sieben Tage lang nach dem Begräbnis bringt man dem Toten ein besonderes Opfer (= wuau dau) dar, und zwar muß dies in weißen Widdern und (oder) weißen Bullen bestehen. Der Ort, an dem dies zu geschehen hat, befindet sich im Kraal links vom Eingange respektive in der Nische vor dem Durchgangstore und heißt Dageo. Der das Opfer vollziehende ist der Familienvater. Jeder ansehnliche Ver

wandte bringt ein Opfertier herbei, und zwar nach seinem Vermögen, der ärmere einen Widder, der begütertere einen Bullen, und der reiche mehrere Tiere. Die Opferung erfolgt durch Speerstich. War es ein angesehener älterer Mann, dem am Dageo geopfert wird, so kommen die Häuptlinge mit Reihen von Opfertieren, mit Speer und Schild herbei, und jedermann beeilt sich, die Festlichkeit noch zu vergrößern.

Diese Angelegenheit ist aber eine reine Familienangelegenheit, und es wird kein Kudjur zugezogen, wie ja überhaupt Kudjur und Schmiet bei den Schilluk nichts mit dem Totendienst zu tun haben. — Der Familienoberherr regelt alles. Nachdem die Opfertiere am Dageo abgestochen sind, wird gekocht und getanzt. Man trinkt viel Mogo (Merissa) und verspeist das Geschlachtete. Die Familie des Toten, dem das Opfer geweiht wird, darf aber nur Fleisch von den dargebrachten S c h a f e n, nicht von dem des B u l l e n genießen. Das übrige verzehren die dazugekommenen Trauergäste. Am Grabe wird vom Opfermahle ein Anteil hingesetzt. Brandopfer sind unbekannt.

Es kommt vor, daß der Dana-tau (d. i. der Verstorbene) die Lebenden nicht in Ruhe läßt und durch Träume stört. Wenn jemand so von einem Verstorbenen träumte, so bereitet er am Morgen flüssigen Mehlbrei aus gekochtem Durra. Die eigentliche Zubereitung erfolgt vor der Haus- und Gehöftstür. Erst wird draußen einiges verstreut oder besser verspritzt, dann aber der Rest von Männern und Frauen in der Seriba, und zwar am Dageo verzehrt, wo ja auch nach dem Tode und der Bestattung der Familienmitglieder weiße Opfertiere dargebracht werden.

Irgendwelche beweiskräftigen direkten Aussagen über die Totenwanderung und Wiedergeburt habe ich von den Schillukleuten nicht erhalten. — — —

Welche Bedeutung die flüchtig hingeworfenen Notizen zum Lebenslauf der Schilluk haben, wird in dem Verlaufe der nächsten Kapitel deutlicher hervortreten.

▣ ▣

Zusammenfassende Schilderung aethiopischer Kultur des oberen Nillandes.

Und nun wollen wir versuchen, die vorstehend niedergelegten Originalnotizen rückwärts überblickend, uns ein Bild der Fundamente der Schillukkultur zu machen. Es wird sich dabei Gelegenheit bieten, noch das eine oder andere nachzutragen, Wesentliches aus der Hülle des Unwesentlichen zu befreien und aus den Ergebnissen der For-

schungen anderer Nachträge einzufügen. Das so gewonnene Resultat wird sich dann ohne Zwang mit dem Aktenmaterial des Altertumes vergleichen lassen. Dabei betone ich aber von vornherein nochmals: Es handelt sich hier nicht um den Nachweis der Identität zweier Rassen oder Völker. Es handelt sich hier durchaus nur um die Frage genetischer Verwandtschaft zweier Kulturformen. Wenn es sich hier erweisen soll, ob die seit Jahrtausenden untergegangenen Aethiopen und die geographisch benachbarten heutigen Niloten kulturell miteinander verwandt sind, so darf in der Voraussetzung nicht vergessen werden, daß die 2000 Jahre, die seit den Berichten der Alten verstrichen sind, auch an der entlegenen nilotischen Kultur nicht spurlos vorübergegangen sind, daß fernerhin der geographische Raum der Nilotenkultur doch auch in seinen unleugbaren Einflüssen auf jeden Kulturinhalt recht bedeutend abweicht vom Heimatlande der Altaethiopen um Meroë und Napata. Wir dürfen also, wenn auch die Symptome weitestgehender Uebereinstimmung, doch niemals äußere Kongruenz der Kultur erwarten. Nie dürfen wir vergessen, daß Herodot und Diodor von vorchristlichen Menschen und Kulturen, nie aber von Beobachtungen an Mitlebenden unserer Zeit sprechen. Es gibt aber keinen Teil der Menschheit und der menschlichen Kultur, der nicht, wenn auch noch so indirekt und hauchartig, von den ausklingenden Kreisungen eurasiatischen Kulturaufschwunges und eurasiatischer Kulturausdehnung berührt worden wäre — am wenigsten im Nordosten Afrikas, dessen kulturgeschichtliche Vorgänge so bedeutend gewesen sind, daß die Niloten deren Rückwirkungen unmöglich ausweichen konnten. — Das sind Dinge, die wir uns unbedingt klarmachen müssen, ehe wir uns die Morphologie der östlichen Aethiopenkultur klarmachen. —

Die einzig bedeutsame Grundlage der Kultur der Schilluk wie aller entsprechend einzubegreifender Niloten ist der Anbau des Sorghums. Die Farmarbeit hält die Familie zusammen. Die ganze Familie arbeitet gemeinsam auf den Feldern, und zwar mit Betonung der männlichen Arbeitskraft. Die Männer gruppieren sich um den Pater familias, der seine Söhne teilnehmen läßt am Werke wie am Genuß. Die Grundlage der gemeinsamen Männerarbeit bringt es mit sich, daß die Frauen von auswärts in die Familie hineingebracht werden, daß also nicht etwa der Mann bei der Verehelichung den väterlichen Wohnort verläßt, sondern sich die Frau durch Kauf und bei einigen Stämmen durch Raub ins Vatergehöft holt. Die zweite Folge dieser Männerarbeit auf den Kornfeldern ist dementsprechend natürlich Erbschaft in der Vater- und Manneslinie,

denn die Farmen können als Immobilien natürlich nur den den Familienzusammenhalt darstellenden Männern (erst Brüdern, dann Söhnen) zufallen, während die Frauen als Kompensation für die ausfallende Arbeitskraft die Brautkaufsumme einbringen, womit nicht nur die Verpflichtung zur Mitarbeiterschaft am Farmwerke, sondern entsprechend auch das Recht am Mitbesitze dieses Familiengutes abgelöst wird.

Die Arbeit auf den Farmen gliedert aber auch die Männer nach bestimmten Altersklassen. Im Grunde genommen gibt es bei allen diesen Stämmen nur 4 Klassen, nämlich:

1. Die Kinder, die noch nicht voll entwickelt und mehr den Weibern zuzurechnen sind.
2. Die Burschen, die körperlich voll entwickelt in der Blüte der Jahre und Jünglingskraft stehen, wohl jede Arbeit unter guter Leitung ausführen können, aber der Leitung bedürfen.
3. Die Männer, die, mit der nötigen Lebenserfahrung ausgerüstet, wohl geeignet sind, die Arbeit zu leisten, die eigentlichen Vertreter des Typus: pater familias.
4. Die Greise, die nur noch zur geistigen Mitarbeiterschaft, nicht aber zum Kräfte beanspruchenden Farmwerk zu gebrauchen sind.

Diese innerlich natürliche Gliederung werden wir überall in diesem Kreise wiederfinden, sei es im Osten, sei es im Westen. Dabei schwankt die Zahl der Klassennamen, je nachdem die Burschen oder Kinder noch verschieden gegliedert sind. Ueberall wird dies System aber wieder auftauchen — besonders da, wo es sich um tiefer liegende Dinge handelt. Auch die Niloten geben den Kindern Namen nach den Vätern, Vaterbrüdern, Großvätern (väterlicher Seite usw.), und wenn die Schilluk selbst nicht darauf sehen, ob ihr Pate gestorben oder noch am Leben ist, so hat er heute nur das vergessen, was andere seiner Stammesgenossen noch wissen, daß nämlich diese Namengebung andeuten soll, daß das Kind der wiedergekehrte Ahn ist. Im nachfolgenden werde ich so viele Beispiele hierfür geben, daß ich mich hier nicht dabei aufzuhalten brauche. Damit hängt es zusammen, daß man die Greise sorgsam pflegt bis zum Tode, damit sie in freundlicher Erinnerung an ihre Familie Abschied nehmen, daß man sich über ihren Tod freut, weil mit ihrem Hinscheiden die Vorbedingung für Erscheinung von Nachkommenschaft in der Familie geboten ist, daß der Pater familias jeder neuen Verehelichung der Burschenklasse zustimmt, damit

neue ihn entlastende Arbeitskräfte erstehen, und daß den Ahnen emsig geopfert wird.

Hier steht also Ahnendienst, Farmarbeit und Familienorganisation in einem ganz selbstverständlichen Zusammenhang. Hier verstehen wir es ganz von selbst, daß nicht irgendein beliebiger Priester, sondern der Pater familias die Opfer für die Toten zu besorgen hat. Der Ahnendienst muß familienweise organisiert sein.

Ganz anders verhält es sich mit der Organisation des Stammes. Im inneren Interesse und Ausbau dieses eigentümlichen Systems von Farmwirtschaft, demzufolge jede Familie eigene Farmgruppen bearbeitet, liegt irgendeine Staatenbildung nicht. Wir werden nirgends bei wohlerhaltenen älteren Formen der aethiopischen Kultur selbstgeborene, naturgemäße, politische Staatenbildungen (meist sogar das Gegenteil) finden. Wo die Familiengruppierungen so scharf gegliedert nebeneinander bestehen, wo gar keine politischen Interessen vorliegen, da fehlt die wesentlichste Voraussetzung für eine entwickeltere politische Staatenbildung.

Aber alle diese Völker haben ein gemeinsames Interesse, das sie zu einem nichtpolitischen Staat zusammenführt, die Sorge um regelmäßige Gnadenbeweise der Natur. Im gleichen Tale, auf der gleichen Ebene, auf gleichem Gebirgsabhang vereinigt sie die gleiche Sorge um das Gedeihen des Kornes, des Sorghums. Denn wehe, wenn der Regen nicht beizeiten eintritt, um die Saat zu befruchten, wehe, wenn er die Frucht übermäßig lange begießt. Diese Not des Herzens ist es, die die Träger dieser alten Kultur zusammengeführt hat, und die gemeinsam Priester mit dem Amte betraute, für die Opfer zu sorgen. Bei diesen Opfern wandte man sich dann nicht an den Himmel, denn nach der Anschauung der afrikanischen Aethiopen stiegen die Wolken (am Horizont und im Nebel) aus der Erde. Die Erde empfängt in Gruben das Blutsopfer.

Nach der alles beherrschenden Sorghumpflanze regeln die Priester das Jahr, die Frühjahrs-, Sommer- und vor allem Herbstfeste, bei denen die Erde und die Ahnen (als noch nicht wiedergeborene Einwohner der Erde) die Erstlinge erhalten. Und wenn wir immer wieder hören, daß vor diesem heiligsten Herbsternteopfer die Männer nicht mit den Frauen schlafen dürfen, so hat das einen tiefen Sinn. Die Sorghumernte teilt das Jahr. In der Erntezeit ist Landfriede, aber wenn allenthalben die Ernte geborgen ist, dann geben bei den Heiden im westlichen Sudan (z. B. Bobo und Westbornu) bis zum Nil (Dinka und Nuba) die Priester das Zeichen zum Kriege. Dann beweist die

Jugend ihren kriegerischen Mut und mag dann (wie bei den Dinka und Nuba) den Beleg dafür erbringen, in die Altersklasse der Burschen aufrücken zu können usw.

Mit der Sorghumernte ist aber das Zeichen auch zu anderen heiligen Opfern gegeben. Vielfach geben die Jünglinge im Aufsteigen zur Burschenwürde einen Teil ihres Körpers als Opfer her. Alle paar Jahre opfert die Priestergilde aber einen aus ihrer Kaste, der schon jahrelang vorher hierzu bestimmt war, einen, der den Zeitraum der Vorbereitung für den Opfertod verbracht hat wie ein König, und dessen Stellung einmal von Trägern monarchischer Kulturformen vielfach mit einem solchen verwechselt wurde, die andererseits aber auch sehr leicht in die eines richtigen Monarchen überging — ohne daß es im kulturgeschichtlichen Aufwachsen der Menschheit im Anfange eines philosophisch geschulten Ergamenes bedurft hätte. —

Das ist das Bild des organischen Baues der oberen Nilkulturen, zusammengetragen aus dem Stoff verwandter Stämme. Es ist klar und übersichtlich; das ganze ist ungekünstelt und selbstverständlich. Vergleichen wir das Ganze mit den Mitteilungen über die altaethiopische Kultur, so finden wir alle Grundzüge vor, die wir im vorigen Kapitel feststellten (den Ahnendienst, den noch namenlosen Gott des Sorghumdienstes, die Priesterherrschaft, das rituelle „Königs“-opfer usw.). Aus der Summe der hier einheitlich auftretenden Erscheinungen werden wir aber mancherlei zur Ergänzung der altklassischen Berichte herausnehmen können. —

Die aethiopische Kultur in Ostafrika.

Blicken wir über die Nilstämme hinweg über das weitere Ostafrika, so erkennen wir, daß die altaethiopische Kultur am Nil nicht Halt gemacht hat und daß sich auf dem Osthorn und weit nach Ostafrika die Bahn ihrer Verbreitung verfolgen läßt. Man überschaue das Osthorn, da sind einerseits die Somali Träger einer Kultur, die absolut unaethiopisch ist. Denn hier wohnen die Geschlechter getrennt, hier tritt die Frau mit weitgehenden Sittenrechten hervor (siehe die Sage der Frauenmoral), hier haben wir Kastengliederung, hier ist die Fürstenwürde erblich — kurz, hier herrscht ein Kulturtyp, der in vieler Hinsicht dem der Libyer verwandt erscheint.

Anderseits die Galla. Schon Bastian buchte: Bei den Galla wechselt der Heiau oder Häuptling alle sieben Jahre. In Wahrheit sind die Galla republikanisch und die leitenden Führer (man kann sie wirklich nicht Könige nennen) periodisch dienstpflichtig. Bei den Galla herrscht ein Altersklassensystem, wird die Frau geraubt und wohnen vor allen Dingen die Geschlechter klar zusammen. Galla und Somali

wohnen nebeneinander, repräsentieren aber dennoch Vertreter zweier ganz verschiedener Kulturformen. — Es wird nicht schwer sein, dieses Nebeneinander noch weiter zu verfolgen und die Ausdehmung der aethiopischen Kultur auf der Ostachse Afrikas nach Süden hin zu beweisen. — Hier ist dies nicht meine Aufgabe. —

Ich habe damit die Grundlage für meine Betrachtung der aethiopischen Kultur im Osten ausgebaut und wir wandern nun vom Nil nach Westen.

■ ■



Nuba-Ringer in Süd-Kordofan.
(Nach Photographie unbekannter Herkunft, gezeichnet von Fritz Nansen.)

Viertes Kapitel.

Die aethiopischen Splitterstämme des Ostsudan.

Die Nuba.

Inhalt. Betrachtung heute noch lebender Restbestände altaethiopischer Kultur auf den Inselbergen des Ostsudan, zumal bei den Nuba; sonstige aethiopische Kulturkörper im Ostsudan.

Der Verbreitungsgürtel der Splitterstämme im Sudan.

Im vorigen Kapitel lernten wir in den Schilluk die Nachbarn der alten Aethiopen Napatas und Meroës kennen — Nachbarn in geographischem Sinne und Nachbarn auf einer tabellarischen Uebersicht aethiopischer Kulturverwandtschaft. Allerdings — was immer wiederholt werden soll — trennen einige 1000 Jahre das Aktenmaterial beider Gruppen, ein Zeitraum, der hier, an der Grenze großer historischer Umwandlungen, an keinem Nilvolke ohne Spuren vorübergegangen ist. Aber nicht nur zur Feststellung solcher genetischen aethiopischen Kulturverwandtschaft — nicht nur zur Gewinnung das Aktenmaterial der alten Welt ergänzender Kulturbeschreibung war mir das Studium der Schilluk wichtig — wesentlich erschien





Ein Nuba aus Katla.

(Zeichnungen von Hermann Frobenius.)

es mir vor allem, daß diese Schilluk den Uebergang zu einer ganzen Reihe typisch ostafrikanischer Kulturerscheinungen bieten, die als wesentlich aethiopisch (wenn auch unter anderen geographischen Bedingungen und unter dem Einfluß kuschitischer usw. Nachbarn modifiziert) in Anspruch genommen werden können und wohl auch müssen (z. B. die Galla). Denn die Schilluk, wie alle Niloten, gehören ihrem ganzen Typus nach zu den Ostafrikanern; sie sind nicht Sudanvölker im ethnographisch-kulturgeographischen Sinne. Denn das Nilland ist südlich der Gezira bewohnt von einer einheitlichen, einschichtigen Bevölkerung, das ist ostafrikanisch, während der Sudan im eigentlich kulturgeographischen Sinne eine zwischen der Sahara und dem westafrikanischen Kulturkreise gelegenen Landstreifen darstellt, der mehr oder weniger überall klar erkennbare Völkervermengung in einem Neben- oder Uebereinander erkennen läßt.

Indem ich diese Eigentümlichkeit im Beginne dieses Kapitels, im Anfange der ersten Beschreibung eines sudanischen Splitterstammes, in den Vordergrund stelle, komme ich auf jene Unterscheidung zurück, die ich im Beginne des zweiten Bandes dieses Werkes (S. 2 und 3) hervorgehoben habe. — Es ist möglich, daß das, was Sudan- und Ostafrikabevölkerung so stark verschieden erscheinen läßt, im wesentlichen darin beruht, daß Ostafrika das Pferd fehlt — das Pferd, das im Sudan Reitervölker entstehen und über die Flächen hinbrausen ließ; das Pferd, das den Prunk und Stolz einer eigenen Fürsten- und Soldatenkaste darstellt; das Pferd, das andererseits aber auch die siegreichen Eroberer an die Ebene fesselt und den Herrn so an sich und die von ihm ausgehende Uebermacht kettet, daß er dem ins Gebirge, in die Sümpfe und Büsche fliehenden Fußgänger nicht mehr zu folgen wagt. Schwierige Gelände schützen vor massenhaften Reitertruppen oftmals besser als vor einzelnen Fußtruppen; deshalb ist der Gebirgsbauer vor seinen die Ebenen beherrschenden Feinden in den Ländern, in denen das Pferd fehlt, schlechter geschützt als in denen, wo diesen die flüchtigen Rosse zur Verfügung stehen; deshalb geht in Ostafrika der kulturelle Amalgamierungsprozeß schneller vor sich als im Sudan; deshalb unterscheiden wir im Sudan „Staatenbildner" und „Splitterstämme"; diese Unterschiedlichkeit fehlt aber (wenigstens im ganzen) Ostafrika.

Hier nun also stehen wir im Beginne der ersten skizzenhaften Schilderung eines Splittervolkes. Da ist es denn am Platze, sich von vornherein über den Begriff eines „Splitterstammes" zu einigen. — Diese kulturgeographische Bezeichnung soll vor allen Dingen einen politischen Zustand andeuten, dem sich linguistische und andere Merk-

male anschließen. Es gibt Splitterstämme mit eigener Sprache, die aus nicht mehr als einem Dorfe bestehen, dessen Bewohner die einzigen Kenner dieser Sprache sind. Aber es gibt andere Splitterstämme, die große Flächen bewohnen, wie z. B. die Sarra im Scharigebiet. Die Verbreitung der Splitterstämme des Sudan nimmt einen Streifen ein, der ungefähr zwischen dem 8. und 13. Grad nördlicher Breite hinläuft. Im Osten beginnt das Verbreitungsgebiet sudanischer Splitterstämme mit den Nuba, die um den 30. Grad östlicher Länge wohnen; im Westen gehen etwa auf dem 5. Grad westlicher Länge diese Splitterstämme in die Mande über (hier dann allerdings nach Westen noch weitere Ausscheidungen zeitigend). Der Verbreitungsgürtel von nur 5° Breite zeigt bei einer Längenausdehnung von mehr als 35° eine merkwürdige Form, die aber eine außerordentlich einfache Erklärung findet. Die Verbreitung läuft nämlich genau parallel der Sahara und ist von dieser nur durch das Sahelgebiet getrennt, woraus sich die Nordgrenze ergibt. Die Südgrenze ist nicht so genau zu markieren. Auch sehen die benachbarten Gebiete im Osten und im Westen recht verschieden aus. Im Osten, etwa zwischen dem 30. und 15. Grad östlicher Länge, verläuft der Gürtel der Splitterstämme, grob genommen, in das Kongobecken, in ein regenreicheres Gebiet, dessen weite Flächen von staatenbildenden Völkern bewohnt werden, in deren Bereich die Splitterstämme aufgehen. Auf der Westseite wohnen die Splitterstämme aber neben westafrikanischen mehr oder weniger hoch entwickelten Kulturvölkern, die hier auf einem regenreichen Küstensaum eigene Kulturtypen geschaffen oder erhalten haben.

In den verschiedenen Gegenden dieses Gürtels weisen die Splitterstämme abweichende Varianten auf. Im Westen, im Bobogebiet, sitzt Stamm neben Stamm, jeder seine eigene Sprache redend. Im Mossi-Gurmagebiet haben staatsbildende Völker sowohl zerstörend als zusammenschweißend gewirkt. Auf dem Bautschiplateau im Haussalande ist die Zersplitterung wieder eine ausgesprochenere. In Nordkamerun sind, den geographischen Verschiedenheiten Adamauas entsprechend, auch die Zustände der Splitterstämme sehr abweichende. Im Scharigebiet dehnen sie sich über weite Flächen aus usw.

Ueberall aber gelten die Splitterstämme bei den Staatenbildnern als plumpe, schwerfällige, berufstüchtige Bauern, die das beste Sklavenmaterial abgeben. Seit Jahrhunderten — vielleicht seit Jahrtausenden — haben die Staatenbildner jede Gelegenheit wahrgenommen, die Dörfer der Splitterstämme zu überfallen und ihre

Bewohner in die Sklaverei zu schleppen. Ihre Wohngebiete sind gewissermaßen die Menschenlager orientalischen und auch (indirekt) portugiesischen Sklavenhandels gewesen. Gottlob waren diese Goldlager noch nicht abgebaut, als die europäischen Kolonialregierungen (vielerorts im letzten Augenblick) nahten, in ihnen die besten Bürger ihrer Länder erkannten und in ihren Schutz nahmen — indem sie durch Eroberung der Ebenen den Weg zu ihnen abschnitten. Denn sehr viel weiter ist es bisher noch nicht gekommen. Die Splitterstämme bewohnen die heute noch am wenigsten erschlossenen Teile des Sudan, und recht viele von ihnen wurden von mir zum ersten Male studiert — wenn nicht überhaupt zum ersten Male aufgesucht.

Auf diesem Gürtel sind die Nuba im südlichen Kordofan also die östlichsten Vertreter. Haben wir in den Schilluk ein mehr modernes, nilotisches, südliches Nachbarvolk der alten Aethiopen kennen gelernt, so führe ich den Leser nun zu einem, wie mir scheint, im Kulturtypus recht archaistischen, südöstlichen Nachbarvolke den Altaethiopen. Die Nuba repräsentieren besser wie irgendein anderes Volk den Aethiopentypus der Ostsudankultur. Es ist etwas ungemein Verblüffendes, wie echt und unverfälscht diese Nuba im Völkerwogen Kordofans ihre Art erhalten haben. Im Laufe der Jahrhunderte, in denen das Nilland und Dar-Fur sich um Kordofan stritten, in denen gewaltige Massen von Reiterkriegern über die Ebenen hinbrausten, haben sie sich nicht umgebildet.

Man hat mehrfach eine Verwandtschaft der Nuba mit nubischen Stämmen angenommen. Inwieweit das berechtigt ist, weiß ich nicht. Sicher ist nur, daß Nubaverwandte früher auch die Inselberge Nordkordofans bewohnten und dort in dem Andrängen der Nomaden aufgingen. Die Sage erzählt von Nubastämmen, die in alter, alter Zeit bei Omdurman gesessen hätten; diese wären dann die direkten Nachbarn der Altaethiopen gewesen.

□ □

1. Allgemeines über die Nubastämme.

Die kulturgeographischen Lebensbedingungen der Nuba.

Die Nubastämme, deren Eigenarten ich zu untersuchen Gelegenheit hatte, wohnen auf den Inselbergen des südlichen Kordofan. Diese Berge ragen riffartig aus einer weitausgedehnten ebenen Steppe empor und bieten mit ihren schroffen Abhängen so recht das Bild von Inseln, die ihr Haupt aus einem gleichmäßigen Land-

spiegel emporheben, und die ganz besonders geeignet scheinen, einer scheuen Bevölkerung zum Schutze zu dienen, wenn flüchtige Reiterstämme raublustig über die Ebene hinbrausen. Es war gerade bei den Nuba selbstverständlich, und wir verstehen es hier besser noch wie anderweitig, wenn die Bewohner der einzelnen Inselberge sich gegeneinander isolieren, sich gegeneinander abschließen, wenn sie die friedlichen Beziehungen, die vielleicht (?) in alter Zeit einmal geherrscht haben, abbrachen, entsprechend den heutigen Gesetzen dieser Länder. Diese Gesetze haben den Krieg aller untereinander hervorgerufen, weil der Nomadismus als Lebensform sich allzustark entwickelt hat, und weil gerade dieses Kordofan als Pufferlandschaft zwischen dem westlichen Dar-Fur und dem östlichen Senaar (oder Nubien) niemals den Segen einer energischen, landeingeborenen oder im Lande residierenden Regierung genoß, vielmehr den räuberischen Gelüsten zweier Nachbargebiete vielleicht mehr ausgesetzt war, als irgendein anderes afrikanisches Land in der Breite des 10. Grades.

Diese Isolierung äußert sich auf zwei Gebieten, auf politischem und auf linguistischem. Es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß die inselartig in Oasen lebenden libyschen Stämme der Sahara eine große Spracheinheit bewahrten, während die auf den Inselbergen im Sahel- und Sudangebiet wohnenden Stämme überall zwischen Senegambien und dem Nil sprachlich dem Zerfall und der Isolierung zuneigen. Die Tatsache als solche ist so auffällig, daß hierfür eine Erklärung notwendig erscheint — und diese soll gegeben werden. Der Unterschied ist geboten durch den kulturgeographischen Zustand. Die Oaseninseln der Sahara sind offen und dem Anstürmen der Nomadenstämme unentwegt frei. Also herrscht der Nomade als Adliger frei über die Bevölkerung der Oaseninseln. Die Berginseln des Sudan sind dagegen feste Schutzplätze, in denen die Bevölkerung auch gegen den Andrang der Nomadenstämme sich verteidigen kann. Der Berginselbewohner tritt mit den Nomadenfluten nicht in Verkehr. — Also stellt das Nomadenvolk in der Sahara eine verbindende Flut zwischen den Oaseninseln dar, während die Nomadenflut zwischen den Berginseln des Sudan stürmisch und verkehrshindernd auf- und niederwogt.

Für die Bergbewohner des Sudan und des Sahelgebietes ist durch diese Isolierung aber auch das Hindrängen zur wirtschaftlichen Selbständigkeit gegeben. Die Märkte sind so unbedeutend und so wenig geeignet, einen Austausch im größeren, ja in einem überhaupt anregenden Sinne zu bieten, daß jedes Völkchen darauf angewiesen ist, alles was es benötigt selbst zu schaffen und den Nöten

der Zeit durch größten Fleiß vorzubeugen. Deshalb sind die Nuba die emsigsten und sorgfältigsten Farmbauern Kordofans, und als solche stehen sie bei allen Völkern hier in großem Ansehen.

Hat die Isolierung auf der einen Seite sprachlichen Zerfall zur Folge, so bedingt sie auf der anderen Seite weitgehendsten Konservativismus. Einmal bringt die stets durch den Nomadensturm lebendig erhaltene Existenzsorge und die infolge der Isolierung noch vergrößerte Gefahr des Athrophierens zu äußerster Anstrengung aufgestachelte Tätigkeit ein starkes Bedürfnis nach Kultur- und Krafterhaltung mit sich, was zur Folge hat, daß das Volk triebartig mehr denn anderweitig die Erhaltung seiner Kultur- und Naturkräfte bewacht. Zum zweiten fehlt jede Anregung von außen, die etwa eine Weiterentwicklung, die Aufnahme einer neuen technischen Errungenschaft, einer Anschauung, einer Sitte zur Folge haben könnte. Gerade in dieser letzteren Eigenschaft zeigt sich der große Unterschied zwischen den Bewohnern der Oaseninseln in der Sahara und denen der Berginseln im Sudan und der Sahel. Während die libyschen Oasenstämme, mit der Außenwelt durch die Nomadenherrscher verbunden, im Altertume eine altklassische Religion, im Mittelalter die christliche und in der Neuzeit die islamische pflegten, haben die Inselbewohner des Sudan, von der Außenwelt durch Nomaden- und Reitervölker abgesperrt, heute noch die gleiche Religion wie zur Zeit des alten Herodot. Die Weltgeschichte hat vielleicht einengend auf die Bewohner der Nubaberge eingewirkt, nicht aber kulturumbildend.

So sehen wir alle Nuba-Stämme vor uns in ihrer klar ausgesprochenen Bauernnatur, als emsige, fürsorgliche Farmarbeiter, als Bewohner kleiner Gemeinden und Dörfer, die gleichzeitig Spracheinheiten sind, kriegerisch und überfallustig einer gegen den anderen, allesamt aber den gemeinsamen Nomadenfeind fürchtend, tief religiös gegenüber allen Gewalten, die des Tages Not und Arbeit fördern oder hemmen, konservativ in allen Anschauungen, Sitten und Gebräuchen vom Scheitel bis zur Sohle.

Die Nuba-Stämme, deren Vertreter mir Auskunft gegeben haben, sind: Lehaemir, Kulfan, Katla, Tallau. Sie sind im folgenden abgekürzt mit L., Ku., Ka. und T. — Wenn ich im nachfolgenden verhältnismäßig viele Vokabeln gebe, so geschieht das, um ein lexikalisches Bild des Sprachzerfalles zu geben.

☐ ☐

Lebenslauf.

Die Nuba leben in kleinen Dörfern, teilweise unter Leitung von Königen und Priestern, teilweise unter Leitung von Männern, die Priester- und Königtum in einer Person vereinigen. Das Leben im Dorfe ist ein sehr glückliches und harmloses. Farmarbeit, an der sich Männer wie Frauen, alt und jung, nach Kräften beteiligen, füllt die Stunden des Tages, fröhliches Beieinanderhocken und Plaudern die der Dämmerung und heiteres Tanzen und Wettringspiel (gleich denen der Nupe) die mondhellen der Nacht aus. Mit den Hähnen steht man auf. Mit Dunkelheit legt man sich nieder.

Jahresgliederung und heiliger Krieg bei den Nuba.

Während sechs Monaten des Jahres aber ist man bei den Nuba einer gewissen Unruhe ausgesetzt, und nur während der Reife- und Erntemonate ist die Gemeinde vor ungemütlichen Ueberraschungen ganz sicher. Denn alle Nuba leben in ständiger Feindschaft, die besonders nach Beendigung der Erntearbeit ungemein leicht ausbricht. Der Krieg wird nicht angemeldet. Eines schönen Tages machen sich alle Männer außer den Kindern und Greisen auf den Weg und fallen über ein benachbartes Dorf her. Den Anlaß dazu bieten aber nicht etwa nur die üblichen Rempeleien und traditionelle Feindschaft, sondern die Aufforderung der Priester, die wir mit dem allgemein gebräuchlichen Ausdruck des östlichen Sudan als Kudjur bezeichnen wollen. Wenn ein Kudjur in Inspiration und Traumgesicht Anregung und Sicherung guten Ausganges erhalten hat, fordert er die Männer des Stammes zu einem fröhlichen Ueberfall auf den Nachbar auf, und dann braucht keine lange Beratung stattzufinden, man ergreift den Speer (L. = melidja, Ku. = kuarran, Ka. = batta, T. = mallas), den Schild (L. = bona, Ku. = koru, Ka. = ru(g), T. = buk), die Keule (L. = korrotani, Ku. = koall, Ka. = kutokutinjo), und wenn man nichts anderes hat, das Wurfholz, den Sapharog (L. = bochotog, Ku. = kol, Ka. = rogontog, T. = ut), den man sonst eigentlich nur zur Jagd benutzt.

Die Nuba verfügen ferner über eine außerordentlich eigenartige und archaistische Waffe, über eine Keule, deren Stab aus einem Bambusstück besteht, über den eine durchbohrte Steinkugel geschoben ist. Diese Keule heißt bei Ku. = kakar, bei T. = lammus, bei Ka. = mukkukutungu und bei den Mondu im Süden, die sich durch diesen Besitz wie in mancher anderen Hinsicht kulturell eng an die Nuba anschließen = taemmae. Die Steinkugel wird aus granit- oder gneisartigen Steinen hergestellt. Zur Anfertigung der Kugel bedarf man eines weißen Steines, der geschlagen Funken sprüht und

der sich leicht in lange Splitter schlagen läßt. Der Stein heißt bei Ku. = korto-nakar, bei T. = sekka, bei Ka. = guba, bei Mondu = djikkir. Diese weißen Splitter werden als Bohrer in genau der gleichen Weise verwendet wie die Stahlmeißel bei den Nupe, Joruba und in dem Homburigebirge. Sie werden (ohne Eisenhammer) aufgeschlagen und drehend eingedrückt. — Diese Steinkeulen werden angeblich hauptsächlich dazu benutzt, um im Kampfe mit Reitern deren Pferden den Schädel einzuschlagen. Auch sagt man, daß alle Leute, die sonst durch Koransprüche und Gebete kugel- und speersicher sind, durch diese Steinkeulen getötet werden können. — (Diese Keulen sind, wenigstens nach den Steinknäufen, genau die gleichen, die die alten Aegypter zur Tötung der Opfergeschöpfe gebrauchten.)

Wie der Kudjur aber durch Prophezeiung und Rat den Ausbruch der Fehde veranlaßte, so lenkt er auch die Angriffe dahin, wo ein besonderer Reichtum in den Speichern lagert. Bei einigen Stämmen richtet er sich aber nicht nur bei dem Ausbruch der Feindschaft, sondern auch bei der Verteilung der Beute nach dem, was die Verstorbenen ihm raten.

Ist schon hierin die große Bedeutung der Religion im Leben der Nuba angedeutet, so tritt dies Moment noch klarer hervor aus der Tatsache, daß, solange das Korn (zumal Durra) auf den Feldern steht, ein heiliger Landfriede gewahrt werden muß. Wer diesen Frieden durchbrechen will, ladet schwere Schuld auf sich, seine Familie und sein Dorf. Man kann sicher sein, daß der Frevel dieses Landfriedensbruches durch Regenmangel und Schaden an der Nachkommenschaft gesühnt werden wird.

Wenn wir so die Aufrechterhaltung des Friedens als eine heilige Sache bezeichnen können, so verhält sich das mit dem Ausbruch der Fehde ganz ebenso. Nicht der Beute wegen wurde früher der Krieg geführt, sondern in der Erfüllung seiner heiligen Pflicht. Um das verständlich zu machen, muß darauf hingewiesen werden, daß die Nuba ein scharf gegliedertes Altersklassensystem haben. Man unterscheidet:

Skalensystem der Nuba.

Skale I:

1. kleine Knaben, die noch keinerlei Kraft entwickelt haben und einfach als Kinder bezeichnet werden können;
2. heranwachsende Burschen, die sich schon am Wettringspiele beteiligen, die sich schon die unteren zwei Schneidezähne herausbrechen lassen und in den Aeckern und Farmen eine gründliche Arbeit verrichten;

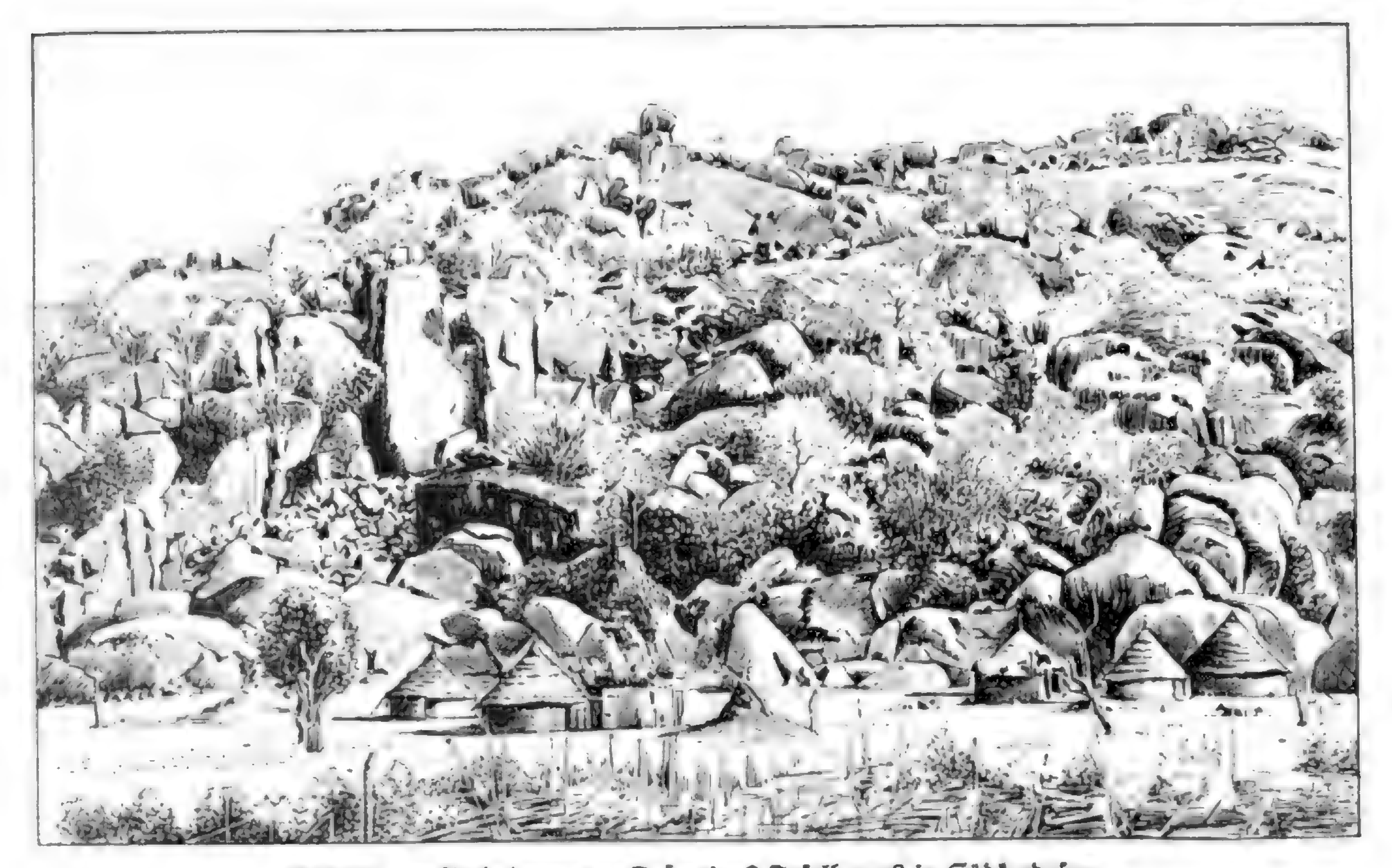
Skale II
3. starke, mannbare Burschen, die schon voll erwachsen sind, die mit den Mädchen anbändeln und ehereif sind;
4. junge, verheiratete Männer, die aber noch wirtschaftlich abhängig sind von ihrem Pater familias;

Skale III
5. die älteren Männer, die, ohne selbst zuzugreifen, das Wirtschaftsleben der Familie dirigieren (die eigentliche pater-filias-Gruppe) und

Skale IV
6. endlich die mehr oder weniger entwürdigten Greise, die sich auf ein bescheidenes Altenteil zurückgezogen haben und gewissermaßen noch durch das Leben durchgefüttert werden.

I. Kinderskale		II. Burschenskale		III. Männerskale	IV. Greisenskale
1. Kleine Knaben	2. Kleine Burschen	3. Große Burschen	4. Verheiratete Männer	5. Reife, ältere Männer	6. Greise
Leh. = mume	murgi	gaduma	bolo	bariba	budori
Ku. = tondo	togat	kot	bordjal	saleran	itura
T. = prejas	bikke	kalmago	kerrebike	laed	menjes
Ka. = al	dekaure	bangwur	mondong	gutul	ballana

Im allgemeinen ergibt sich der Uebergang von einer Altersklasse in die darauffolgende ganz von selbst durch Heranwachsen und Lebensereignisse — bis auf eine Staffel oder Skale, das ist der Uebergang von der zweiten in die dritte Gruppe, vom Murgi zum Gaduma, wie es im Lehaemir heißt. Dies ist der bedeutendste Schritt, den der Mann überhaupt in seinem Leben machen kann, denn der Murgi gilt wie der Mume überhaupt noch nicht so recht als männliches Individuum, wird vielmehr zur „anderen" Klasse, zur Weibergruppe gerechnet, darf das Männerhaus noch nicht betreten und sich an keinen Zeremonien beteiligen, die den Frauen versperrt sind. Dieser Schritt vom Murgi zum Gaduma, also von der ersten zur zweiten Skale, kann lediglich in der Periode zwischen Ernte und Saatzeit zurückgelegt werden, indem nämlich der Murgi durch die Kudjur Gelegenheit und Genehmigung zur Beteiligung an einem der erwähnten, durch die Priester veranstalteten Kriegszüge gegeben wird. Nur wenn dieser glücklich abläuft, ist damit von Gott und den Ahnengeistern die Aufnahme der beteiligten Murgi unter die Gaduma und die Zulassung dieser jungen Novizen der Männlichkeit zu den heiligen Zeremonien, zu den Ehekandidaten, zu den Mehrern der Sippe und Familie erreicht. Keine Konfirmation kann unseren europäischen Jüng-



Gehöfte von Nubaleuten am Fuße eines Inselberges in Südkordofan.

(Nach Photographie unbekannter Herkunft gezeichnet von Carl Arriens.)

lingen lebensbedeutsamer sein, als diese heilige Kriegsepisode für die jungen Nuba. Aus diesem Grunde kann man den Krieg dieser Form bei den Nuba als einen **heiligen** bezeichnen.

Der junge Mann ist nun auch Ehekandidat. Er wendet sich nun von den tollpatschigen Vergnügungen der Burschen für eine Zeit ab und beginnt in bäuerlicher Weise den jungen Damen den Hof zu machen. Alle Stämme dieser Art haben in allen Angelegenheiten ein so feines Wesen und keusches Denken und Handeln, daß dies schroff im Gegensatze zu stehen scheint zu den breiten, plumpen Händen und Füßen, die ihr Aeußeres auszeichnen. Bei den Nuba kommt das schon in einer Sitte zum Ausdruck, die wir von Nubien bis hinüber nach Togo verfolgen können. Mädchen wie Burschen stehen von Anfang an, geschlechtsweise zusammengefaßt, unter besonderer Leitung. Alle Mädchen eines Dorfes folgen einer Oberin (L. = nangelle, Ku. = terbo, T. = sala, Ka. = tumbok), alle Burschen einem Burschenführer (L. = maba, Ku. = boldjar, T. = kadmago, Ka. = bekamri).

Die Mädchen wählen sich ihre Oberin selbst. Es wird dazu von ihnen ein redegewandtes und kluges Mädchen in besten Jahren bevorzugt. Mütter und Väter scheinen sich die Bestätigung der Wahl vorzubehalten. Die Oberin behält die Stellung bis an ihr Lebensende bei. Alle Mädchen und anscheinend auch junge Frauen unterstehen ihrer Aufsicht und Kontrolle. Nur ältere Frauen brauchen sich naturgemäß nichts von ihr sagen zu lassen. Genau ebenso verhält es sich mit den Führern der Burschen.

Brautstand, Liebe, Ehe bei den Nuba.

Diese Anführer und Leiter der Spiele sind natürlich auch die gegebenen Sittenwächter. Sie wachen darüber, daß der „Ton" der Jugend ein guter und respektvoller, ihr Betragen ein sittiges bleibe. Wenn aber für die jungen Leute die Zeit berechtigter Liebessehnsucht gekommen ist, dann hindern sie eine taktvolle Ueberleitung zur Ehe nicht. Die Nuba verfügen in ihrem Sittenkodex über berechtigte Jugendliebschaften. Junge Burschen und Mädel schließen miteinander Zweibündnisse, ohne daß das Familienkonzert etwas dagegen einzuwenden hat, oder aber auch sich den Anschein gibt, als beobachte es solche Entwicklung. Irgendwann nach der Tanzerei oder bei der Heimkehr von der Farm bringt der Bursch seine Herzbelastung in bäuerlich schlichter Form zum Ausdruck. Von dem Tage an reden sie sich dann mit einem gewissen Kosenamen, den man plump mit Braut resp. Bräutigam übersetzen könnte, der aber für beide Geschlechter der gleiche ist, an (bei L. = tola, Ku. = ter-murto, T. = tola, K. = mae). Von da an geht der Bursch zu seinem Schatz, sitzt



erst bei ihr und schläft nachts in ihrer Hütte an ihrer Seite. Die Nuba behaupteten (wie die meisten derartigen Splitterstämme) steif und fest, daß es dabei auf keinen Fall zu einer sinnlichen Regung und einem Geschlechtsgenuß komme. Bei der großen Keuschheit, die diese Menschen ziert, ist es auch durchaus nicht ausgeschlossen, daß dem so ist. Gesetz ist es, daß einem Burschen, wenn er das Mädel schwängert, all sein Eigentum genommen und er aus dem Dorfe herausgesetzt wird.

Auch in diese einfachsten menschlichen Verhältnisse mischt sich wieder die Wucht der religiös-sozialen Grundbegriffe. Einmal darf der Bursche sein Mädel nicht in der Zeit der Durra-Reife, also die letzten Monate vor der Ernte, aufsuchen (siehe weiter unten!), zum anderen muß er sich bei der Auswahl seines Schatzes genau nach den totemistisch-exogamen Gesetzen richten. Die Nuba zerfallen in eine Gruppe von Sippen (L. = ngeraere, Ku. = uandе, T. = abeingo, Ka. = ongi), deren jede ihr eigenes Speiseverbot (L. = ngong, Ku. = omur, T. = tanjar, Ka. = gongoni) hat. Keineswegs dürfen Burschen und Mädel mit gleichem Speiseverbot, also von gleicher Sippe, einander heiraten oder auch nur miteinander liebeln. Das käme der Blutschande gleich.

Das Verhältnis, das die beiden Tola (L. und T.) miteinander unterhalten, dauert zumeist nur wenige Monate. Dann heiratet der Bursch das Mädchen, d. h. er bringt dem Schwiegervater die Brautkaufsumme (oft bis 100 Stück Rindvieh, hier von der allein vorkommenden Zeburasse). Danach erfolgt der Beischlaf. Die übliche Beilageform ist heute die abessynische, d. h. die Seitenlage. Alte Leute aus entlegenen Gegenden wußten nun aber zu sagen, daß früher eine gewissermaßen heilige Sitte von den Burschen verlangte, die Defloration in der Hochstellung, die Beine des Mädchens über die Schultern schlagend, vorzunehmen. Später werde ich zu zeigen haben, welch große Bedeutung für uns diese Angabe hat. An der Bezeichnung der Geschlechtsteile kann man die große lexikalische Differenzierung der Nubasprachen erkennen. Es heißt nämlich:

	Penis	Skrotum	Vagina	Clitoris
L.	toli	tjallo	(t)girri	naki
Ku.	el	onjon	tjaell	ndul
T.	mesch	baet	missal	saellaes
Ka.	maradj	borro	borrol	lukkiki

Außerordentlich interessant ist es, den großen Unterschied, der in allen Dingen des sittlichen Lebens zwischen den Nomadenstämmen Kordofans und den nubaschen Berginselbewohnern herrscht, zu beobachten. Während die hamitisch-semitischen Nomadenstämme mit außerordentlich sinnlichem Behagen und breitspurig über ihr Geschlechtsleben sprechen und schon darin so recht den Eindruck der Genießer machen, zeigt jeder Nubamann hierin große Zurückhaltung und Schamhaftigkeit. In diesem rein äußeren Unterschied, den auch der Fremde sogleich feststellen kann, spiegelt sich der des inneren, sittlichen Gehaltes, der bei beiden grundverschieden ist, wieder.

Für den hamitisch-semitischen Land- wie Stadtbewohner ist der Beischlaf unbedingt eine Genußsache. Der Nomade spricht davon, daß die eine Frau ganz besonders geschickt in der Befriedigung des sinnlichen, männlichen Verlangens, die andere weniger, die dritte gar nicht geeignet ist. Der Genuß steht ihm im Vordergrunde, und die nächtlichen Tändeleien müssen, nach Angabe der Ehe- und Beilagergenossen, recht pikant sein. Ganz anders der Nuba. Er spricht mit seiner Frau überhaupt nie über Dinge des Geschlechtslebens. Die Erfüllung der Ehepflicht wird äußerst ernst genommen. Es ist nicht nur eine auffallende, auch uns Europäern fremd gewordene Keuschheit, die diese Menschen auszeichnet, sondern auch ein klar ausgesprochenes Handeln mit einem bewußten, sehr, sehr ernsthaften Zweck. Der junge Mann und seine junge Frau vollführen den Beischlaf ausdrücklich mit der Absicht, Kinder zu erzeugen; und daß diese Tätigkeit auch noch angenehm ist, spielt keine so wesentliche Rolle, daß man je auf den Gedanken kommen könnte, die in dieser Hinsicht sehr strengen Anschauungsgesetze und zeitweiligen Enthaltungsgebote außer acht zu lassen. (Siehe weiter unten unter Erntezeremonien!) Denn auch der Beischlaf hat seine große, religiöse Bedeutung.

Sozialreligiöse Bedeutung des Nachwuchses bei den Nuba.

Kindersegen ist aber das, was der junge Mann am allermeisten von der Ehe erwartet. Gewiß ist die Mitarbeiterschaft der jungen Frau eine erfreuliche Vermehrung der familiären Leistungskraft — gewiß wird die Befriedigung, die der Eheverkehr mit sich bringt, gern mit in Kauf genommen — die Hauptsache aber ist aus zwei verschiedenen Gründen der Kindersegen. Erstens die Familie wünscht, daß die verstorbenen Altvorderen des Ehemannes von dem jungen Weibe wiedergeboren werden. Hierfür sind nicht nur verschiedene Sorghumopfer (die ich im Speziellen nicht verstanden habe) in einem den Ahnengeistern gewidmeten Gehöftswinkel vonnöten, sondern auch, daß der junge Mann die Defloration vorgenommen hat. Hat

er es selbst schon vor der Verehelichung, etwa als Tola, getan, so spielt das dem Sinne nach keine große Rolle; vollführte es aber ein anderer früherer Liebhaber, dann schädigt das die Reinheit der zeremoniellen Ahnenzurückrufung, die in der Defloration nach dem Sinne des Volkes dieser Religionsform liegt. Deshalb fordert der Bräutigam dann vom Schwiegervater vollkommen folgerichtig mindestens die Hälfte des Brautkaufviehes zurück. — Hier, wo wir zum ersten Male die Ideenwelt dieser Stämme nach dieser Richtung besprechen, ergibt sich aber als folgerichtiges Postulat des Sitten- und Anschauungslebens dieses Religionssystemes, daß die junge Frau nicht von einem anderen defloriert sein darf, als von dem zukünftigen Vater ihrer Kinder — ob die Entjungfrauung aber vor oder mit dem Beginne der Ehe erfolgt, das ist weniger belangreich und nur Formsache.

Aber auch aus einem anderen Grunde verlangt der Ehemann Kinder; es ist ein praktischer und nicht religiöser. Aber religiöse Systeme können wir nur dann als den Urformen nach erkannt und klargelegt erklären, wenn die religiösen als übereinstimmend mit den praktischen, profanen Lebensformen nachgewiesen sind. Der profane Zweck der Kinder ist sozial und wirtschaftlich eminent. Oben legte ich das Altersklassensystem der Nuba dar (S. 103/04). Im Lebensaufbau haben wir den Burschen bis zur vierten Skale verfolgt. Er ist verheiratet, und diese Verehelichung ist nichts anderes als die Vorbereitung der nächsten Staffel des pater-familias-Typus. Dieser pater-familias-Zustand besteht darin, daß der Mann mit Behagen und ohne störende Schufterei sein Leben genießt. Es ist der Idealzustand der Nuba. Der Bariba, wie die Lehaemir den Mann dieser Staffel nennen, hat so viele Kinder, daß diese für ihn den größten Teil der Farmarbeit verrichten. Er, der die vollentwickelte, praktische Lebenserfahrung hat, er beschränkt sich darauf, hier und da mit gutem Beispiel voranzugehen, vor allem aber die Arbeit der jungen Leute zu leiten. Deshalb muß der Mann beizeiten für Nachwuchs sorgen; und das ist der große, praktische Wert der jungen Ehe, daß sie im Nachwuchs die Kräfte hervorbringt, die den Eltern im Alter ein glückliches, sorgenloses Leben sicherstellen.

Daß die junge Frau kräftig mitarbeiten muß, versteht sich von selbst. Sie arbeitet auf dem Felde, sie trägt Wasser und Feuerholz und malt und stampft (hier nicht in Holzmörsern; diese scheinen allen Nuba früher unbekannt gewesen zu sein. Es wurde zum Stampfen ein Loch in die Erde gegraben und dies mit Matten

ausgekleidet. Name dieser Stampfgrube ist bei den L. = kakarr, Ka. = gete, T. = muß) und kocht und behält alle diese Tätigkeit, bis ihre schwere Stunde gekommen ist. Treten die Wehen ein, so werden zwei ältere, erfahrene Frauen zur Hilfeleistung gerufen. Die Gebärende sitzt auf einem kleinen Hocker (Ku. = akubu, Ka. = martaga, T. = borrok), eine Alte kniet dahinter, hält die Zurückgelehnte in ihren Armen, mit den Händen den Leib drückend und massierend, die andere Alte hockt zwischen den gespreizten Schenkeln und erwartet die Frucht. Die Nabelschnur (Ku. = tonji, Ka. = girell, T. = kulla) wird mit dem lanzettlichen Rasiermesser (Ku. = kanja, T. = kadjar, Ka. = kaere oder kere) abgeschnitten. Sie bleibt dann noch etwa sieben Tage in üblicher Fett- und Massagebehandlung am Kinde und fällt dann ab.

Die Nuba rechnen selbst etwa drei bis vier Kinder auf jede Frau, doch gewann ich aus den Berichten den Eindruck, daß die Sterblichkeit eine ziemlich bedeutende ist. Die Würmer wachsen allgemein, nach Afrikanerart wohlwollend und liebevoll behandelt, auf, werden kleine Knaben, kleine Burschen, große Burschen und Mädel — und dann ist der Lebenstraum der Eltern erfüllt. — Der Vater kann als guter pater familias sich darauf beschränken, den Wirtschaftsbetrieb zu leiten, und hat so die Möglichkeit, entlastet von der schwersten Körperarbeit, sich mehr und mehr geistigen Interessen zu widmen — eine Tatsache, die sehr wichtig ist; denn auch bei den Nuba stellt das geistige Leben, die Nachdenklichkeit, die Pflege der Traditionen, Sitten und Opfer einen Abschnitt dar, der lediglich und ausschließlich Interessensphäre und Domäne der letzten beiden Altersstufen ist.

Einige Grundzüge der Anschauungswelt der Alten werde ich sogleich darlegen können. Zunächst wollen wir noch den Abschluß des Menschenlebens betrachten.

Etwa 10 bis 20 Jahre, zuweilen auch wohl länger, währt der Idealzustand des Pater familias. Dann wächst die nachfolgende Generation mit ihrer Nachkommenschaft heran und drängt den immer gleichgültiger werdenden und langsam dem Stumpfsinn zutreibenden Alten in die nächste und letzte Altersklasse der Greise und in den Alterswinkel, in dem ihm noch eine Lebensdauer von 10 bis 20 Jahren beschert ist. Dann versagt die Lebenskraft. Nach allgemeiner Ansicht werden besonders die Glieder der entlegeneren und den Nomadenstämmen weniger zugänglichen Nubastämme sehr alt. Da dies mit meinen eigenen Beobachtungen in anderen Gebieten

durchaus übereinstimmt, so können wir die Richtigkeit der Angabe annehmen.

Der Tod und die Seelenvererbung bei den Nuba.

Der Alte stirbt. — Bei Todesfällen bemerken wir einen klaren und bewußten Sittenunterschied. Wenn ein alter Mann stirbt, klagt kein Mensch. Er wird verscharrt, ohne daß viel Aufhebens gemacht wird. Die Alten unterhalten sich über den Verlauf seines Lebens, über Erinnerungen, die sie an den Toten gekettet haben, und die Jugend geht wieder zur Tagesordnung über. Wenn aber ein junger Mensch stirbt, dann hebt ein Klagen und Weinen an, „weil er noch nicht viel sah", „weil er noch arbeiten konnte", und „weil er nun verbraucht ist."

Dieses: „Weil er nun verbraucht ist" ist aber nur eine etwas eigentümliche Ausdrucksweise mit dem Sinne: er kann nicht wiederkehren. Denn darin beruht der wesentliche Unterschied. Bei vollkommener Gleichartigkeit des Begräbnisses für alte wie für junge Leute (in einer langgestreckten Grube ohne Kanal, Leiche gestreckt auf der rechten Seite liegend, Kopf nach Osten, Beine nach Westen und Gesicht nach Norden) herrscht doch ein bemerkenswerter Unterschied in der inneren Bedeutung. Dies wurde mir besonders klar, als ich mit den Leuten die Erbschaftsform besprach. Sie sagten: Wenn ein alter Mann stirbt, erbt der älteste Sohn alle Sachen, das Gehöft und die Farmen; alles andere, vor allem die Kühe, teilen die Brüder. — Ich fragte: Wie ist es mit der Erbschaft, wenn junge Leute sterben? — Antwort: Ihnen gehört dann nichts, sie sind nichts, ihr Name stirbt. — Frage: Wie ist es mit dem Sterben des Namens? — Antwort: Wenn ein Alter lange im Grabe liegt und nun alles Fleisch von den Knochen abgefallen ist, dann wird sein Großsohn wieder ein Kind haben, das dann den Namen des toten Greises hat. — Frage: Wie erkennt man aber, wenn mehrere Großsöhne Kinder bekommen, den Namen welches alten Toten man diesem und jenem beizulegen hat? — Antwort: Man erkennt das an der Nase, an den Ohren, an den Händen, an den Füßen. Das Kind sieht genau aus wie einer von denen, die schon lange gestorben sind. Die Eltern erkennen das, und der Vater gibt dem Kinde den Namen des Toten.

Also diese Seelen der Alten, abgereiften Ahnen kehren wieder, die jungen Menschenseelen nicht. Die Seelen der alten Toten vergehen nicht mit dem Körper. Deshalb ist auch irgendwo bei jedem Gehöft eine Stelle, an der den Ahnen von den Erstlingen der Ernte gegeben wird.

(Gehöfte mit Ringmauern oder Mattenwällen haben nur die nahe den Katla wohnenden Djullud, die infolgedessen auch ein Torhaus und an bestimmter Stelle den heiligen Platz haben. Alle anderen Nuba scheinen nur einen Dornheckenring zu haben, in dem die Hütten unregelmäßig stehen.)

□ □

Religiöses Leben.

Kultureinheitlichkeit der Nuba.

Bis dahin haben wir die Nuba als ein echtes Bauernvolk kennen gelernt, dessen Glieder streng dem Herkommen gemäß die Staffeln des Lebens schwerfällig korrekt aufwärts steigen. Wir haben in dem Lebenslaufe eine so strenge und klare Linie erkannt, daß dem Bedürfnis der Familie und des Stammes gegenüber persönliche Ausnahmeerscheinungen nicht in Betracht kommen. Logisch und klar, absolut material-gerecht, baut sich diese Lebensform auf, in der wir eine Sitten und Bräuche erklärende „Auslegungs"-idee gar nicht erst zu suchen brauchen. Das Volk und das Volksleben erklären alles ganz von selbst.

Unwillkürlich trafen wir im Lebenslauf schon allenthalben auf religiöse Momente, die genetisch mit dem sozialen Aufbau verwachsen sind. Das Wesentliche im Leben der Nuba, wie aller kulturell verwandten afrikanischen Stämme, ist nämlich, daß allenthalben und in allen Teilen das profane und das religiöse Leben nicht zwei verschiedene Teile, sondern ein genetisch gemeinsam entstandenes Einheitsbild darstellen. Die Anschauungen religiöser Natur werden bedingt durch das praktische Leben. Das praktische Leben seinerseits erfährt seine Gliederung und Modifikation durch die Anschauung, die es selbst hervorgebracht hat.

Das ist eine um so wesentlichere Tatsache, als wir sie bei den allerwenigsten Völkern der Erde finden. Das praktische und das religiöse Leben, die bei entwickelteren Kulturen oft aus dem gemeinsamen Stamm weit auseinanderragende Aeste sind, befruchten sich natürlich überall gegenseitig. Aber in den weitaus meisten Fällen laufen doch beide nebeneinander her, und von dem weitaus größten Teil der lebenden Menschheit wissen wir, daß die Religionen gewechselt, vermehrt, aufeinandergepfropft wurden, so daß fast allenthalben unter der scheinbaren Einheitlichkeit einer jüngeren Anschauungsform eine

Unmenge aus älteren Zeiten und Religionen mitübernommener Glaubensreste und sogenannter Aberglauben hervorlugen, die zum praktischen Leben gar oft eine nähere Beziehung haben, als die pomphaft für „einzig wahr" erklärte, verhältnismäßig locker obenaufgelegte „derzeitige" jüngere Religion.

Ackeropfer, Priester und rituelles Königsopfer bei den Nuba.

Das profane und religiöse Leben der Nuba hat zwar Grundlagen, die wir als Stoff und Kraft erklären können. Der Stoff ist das Farmkorn, die Kraft der Mensch; und wenn der moderne Philosoph die merkwürdigsten Beziehungen zwischen Kraft und Stoff gefunden hat, so hat er mit seinem System nichts anderes geschaffen als eine gelehrte, systematische Wiederholung der Grundbegriffe dieser uralten Nubaanschauung, für die Korn und Mensch in ihrer Existenz, einer durch den anderen, bedingt sind. Von dieser Tatsache will ich im folgenden einiges weitere erzählen.

Die wichtigsten Feldfrüchte der Nuba sind:

		Sorghum	Pennisetum	Bohnen	Erdnüsse	Mais	Sesam
Lehaemir	=	mire	mirrto	wuaschi	wadak	malu	machalak
Kulfan	=	ui	erde	ogo	tomago	tuganui	baelae
Kalla	=	ae	arnde	adak	tukubo	tamba	anak
Tallau	=	kun(j)	bodore	mussuk	ndakabuk	kadjumgoni	kulusi

Von diesen allen ist das volkswirtschaftlich wichtigste hier wie im ganzen Sudan das Sorghum. Der alte Mann, der mir die Erklärung der Wiedergeburt der Toten gab, sagte: „Wenn das Durra nicht reif wird und die Verstorbenen nicht ihr Merissa erhalten, sterben die Namen der Toten aus (will sagen, werden die Verstorbenen dieses Jahres nicht wiederkehren). Wenn die Leute vor der Ernte den Beischlaf üben, wird das Durra nicht reif." — Es hängt also ganz einfach die Familienvermehrungsfrage nicht nur entsprechend der Ernährungsfrage, sondern auch hinsichtlich der religiösen Grundanschauung von der Durraernte ab.

Nun haben die Nuba-Priester (= „Kudjur", wie man auch sie allgemein in Kordofan nennt), die darüber wachen, daß die Zeremonien und Opfer eingehalten werden, welche das Gedeihen der Feldfrüchte garantieren, während man die Sorge um die Ahnen, die Toten, deren guter Wille für den Ausfall entscheidend ist, den einzelnen Familienältesten überläßt. Außer ihren Kudjur haben die meisten Nubastämme noch sogenannte Könige. Dies ist aber nicht immer der Fall.





Flötentänze der Nuba.
(Leo Frobenius phot.)

	Gott	König	Kudjur	Haus des Kudjur (Siehe Männerhaus)	Holzfigur des Kudjur
L.	binji	barreda	tanjarik	toma	jorille
Ku.	belleto	tschildi	kudjur (?)	orugol	tar
Ka.	atta	gumbil oder	gombil	bon	tuil
T.	balga	laet	tabach	balga	pa

Ein sehr interessanter Ausnahmefall besteht z. B. bei den Katla. Dort ist der oberste Kudjur, Gombil genannt, gleichzeitig König. Aber gerade hier sehen wir die bedeutendste Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Opferfreudigkeit personifiziert. *Noch bis vor nicht langer Zeit mußte der Gombil der Katla alle paar Jahre den Opfertod sterben*; die alten Katla sagten, sonst wird kein Regen fallen, und somit würde kein Sorghum gedeihen können. Einige Katla sagten mir, daß man neuerdings andere Opfer darbrächte. Die hätten aber bei weitem nicht den Erfolg der Gombilopfer und heute gäbe es sehr viel weniger Regen und sehr viel schlechtere Ernten als zur Zeit der alten Gombilopfer. Im übrigen scheint man das Leben der Kudjur nicht nur hier, sondern bei allen Nuba in alten Zeiten mit dem Gewitter und Regen und dem Ernteausfall in Verbindung gebracht zu haben. Auch die Kulfan sagten mir, daß ihre Kudjur früher für alles verantwortlich gemacht worden seien; wenn der Kudjur seine Pflicht nicht tat, wenn kein Regen fiel, wenn kein Kind geboren wurde, so wurde der Kulfankudjur von seinen Stammesgenossen im Freien totgeschlagen; sie sagen fernerhin, daß ihre Kudjur sowieso immer nur eine bestimmte Anzahl von Jahren leben durften; dann wurden sie regelmäßig totgeschlagen. Lehaemir, Tallau, Djullud und andere sagten das von ihren Stammessitten nicht selbst. Dafür sagten mir alte Männer der Sudanstämme in Kordofan, wie Leute vom Dinka- und Schillukstamme, solche Sitte sei früher bei allen Nuba üblich gewesen. — So sehen wir denn bei den Nuba das gleiche

	Gewitter, Donner	Seelen der Verstorbenen	Erntefest	Männerhaus (S. Haus des Kudjur)	Schwirre
Lehaemir	mischalik (?)	bongonno	mischarik	toma	kure
Kulfan	arenika	tiolo	amur	orungal	gururu
Katla	birrin(g)	abul-kiko	tomu	bon	goung
Tallau	kochau	chaß	tanjar	ba	galu-ek

eigentümliche Menschenopferritual, wie wir es vorher bei den Schilluk kennen gelernt haben.

Im übrigen war die Würde der Kudjur streng erblich. In seinem Aeußern war er ausgezeichnet durch ein Leopardenfell. Das Leopardenfell charakterisiert ihn in seiner Amtskleidung, und sein Amt erfordert seine Tätigkeit in drei Perioden, einmal zur Saatzeit, dann in den darauffolgenden Wochen, wenn der notwendige Regen ausbleibt, und drittens endlich und vor allen Dingen in der Erntezeit. Bei allen Dingen handelt es sich stets um Verwendung und Opferung von und für Sorghum. Wie in Wadai muß der Kudjur bei den Nuba in der Frühjahrszeit das erste Sorghum aussäen, und wenn ich recht verstanden habe, schließen sich diesen religiösen Maßnahmen der Kudjur die Familienältesten, ein jeder auf seinem Felde, mit einem Gebet an die Geister der Verstorbenen und mit einer Bitte um Regen und Glück bei der Arbeit und Ernte an. Daß in der darauffolgenden Zeit genügender Regen falle, dafür haftet der Kudjur mit seinem Kopfe.

Am wichtigsten aber ist die Erntezeit. Bei all diesen Stämmen gewann ich den Eindruck, als sei das Sorghum gewissermaßen eine heilige und lebendige Sache, die sympathisch mit dem Menschenleben verbunden sei. Besonders die Angaben der Adamauastämme haben mir diesen Eindruck, der mir durch alle Sitten der Splitterstämme bestätigt wurde, wachgerufen. Tatsache ist, daß mit dem Beginn der Reife des Sorghum für alle Stammesmitglieder eine Zeit wichtiger Enthaltungsgebote eintritt. Kein Mann darf mit einer Frau schlafen, und zwar eine bestimmte Spanne Zeit vor Beginn der Ernte, eine Spanne, die bei den verschiedenen Stämmen schwankt, die aber anscheinend allgemein nach dem Mond bestimmt wird. — Kein Bursch darf in dieser Zeit mit einem Mädel liebeln. Ein Nuba gab mir eine Antwort, die vielleicht dem Urgrunde näher kommt. Er sagte nämlich: „Wenn die Frau eines Mannes der Geburt nahe ist, darf er nicht mit ihr schlafen." — Diesen Satz schob er anscheinend beziehungslos hinein in die Schilderung der familiären Enthaltsamkeitspflichten vor der Erntezeit. — Anscheinend „beziehungslos". Wie oft ist uns der sprunghafte Ideengang dieser Leute unverständlich! Wie oft mag uns gerade der Sinnwert ihrer wichtigsten Angaben entgehen, weil wir die ungeschulte Ausdrucksweise nicht verstehen. Denn logisch, eminent logisch, sind die Ideen und Sitten der einfachen Menschen. Sie sind nur ungeübt in den Schilderungen und Erklärungsweisen. Die Anschauungen und Sitten sind ihnen so selbstverständlich, daß sie die Grundlagen des „Wissens" unwillkürlich

auch bei allen anderen Leuten voraussetzen. Sie können gar nicht auf den Gedanken kommen, daß andere Menschen nicht so denken und fühlen wie sie. Die Aufhellung dieser selbstverständlichen Grundanschauung stellt die schwerste Aufgabe des wandernden Ethnologen dar.

Also ungefähr mit dem Beginn der Reife tritt die Verpflichtung geschlechtlicher Enthaltsamkeit ein. Wenn dann das Korn reif ist, dürfen wohl die ersten Früchte geschnitten werden, niemand darf aber davon genießen, ehe der Kudjur die Einleitungszeremonie begangen hat. Der Kudjur gibt entsprechend seine Befehle. Aus dem ersten Korn wird Merissa (L. = nabak, Ku. = bidje, Ka. = watak, T. = boch oder bog; Bier wird bei den Nuba nur aus Sorghum hergestellt!) bereitet. Am festgesetzten Tage kommen dann alle reifen Männer (von der dritten oder vierten Altersklasse an) in das Männerhaus. Das Männerhaus ist die Wohnung des Kudjur. Keine Frau hat dort Zutritt, draußen stehend darf sie höchstens den eigentümlichen Geräuschen lauschen, die aus seinem Innern schallen. Diese Geräusche werden mit eisernem Gerät hervorgebracht, anscheinend mit Schwirren. An sich sind die Schwirren bei den Nuba nicht so heilig, daß Frauen und Mädchen sie nicht betrachten und verwenden dürften. Im Gegenteil! Wenn in der Erntezeit Vogelschwärme über die Farmen herfallen, schwingen kleine Mädchen scheuchend Schwirren und vertreiben damit die ungebetenen Gäste, was andere Völker mit den den Nuba unbekannten Schleudern ausführen. Diese Vogelschleuderinstrumente sind aber aus Holz, die jede Frau sehen und verwenden darf. Die Schwirren der Kudjur sind dagegen aus Eisen, und diese darf kein Weib sehen oder gar berühren. Sie werden anscheinend auch dann verwendet, wenn der Kudjur, was bei einigen Stämmen Sitte ist (bei anderen nicht) nach der Erntezeit in das feierliche Leopardenfell gehüllt, die Knaben beschneidet.

Also die älteren Männer kommen mit dem zu Merissa umgestalteten Sorghum in das Männerhaus. Der Kudjur empfängt sie. Jeder Eintretende hält die linke Hand mit schlaff nach unten hängenden Fingern hin und empfängt von der rechten Hand des Kudjur einen leichten Schlag, während der Gruß sonst in einem gegenseitigen Berühren der Fingerspitzen und dann einem Knipsen mit dem ersten und dritten Finger besteht. (Dieser Gruß heißt: Ku. = wuente, T. = matasans, Ka. = warani.) Nach der Begrüßung erfolgt dann unter lautem Geräusch und Gebet ein allgemeiner Umtrunk. — Mit dieser Zeremonie ist das Korn dann im allgemeinen zum beliebigen Gebrauche und Genuß freigegeben.

In diesen Männerhäusern die sich mehr oder weniger mit den Kubjurhäusern decken, befinden sich auch geschnitzte, männliche Holzfiguren. In der Erntezeit bringt jeder Haushaltungsvorstand Speise und Trank herbei, die den Figuren durch die Diener des Kubjur vorgesetzt werden. — Alle diese Zeremonien leitet, wie gesagt, der Kubjur, der überall mit dem Leopardenfell geschmückt ist, während der Priesterkönig der Katla noch durch ein Kupferstück auf der Brust und Kupferringe um die Arme ausgezeichnet ist. Für den Katlakubjur bedeutete das Erntefest in früherer Zeit den Höhepunkt seiner Macht, die er alle paar Jahre nach Vollzug der Zeremonie mit dem Opfertode besiegelte.

Im allgemeinen gibt das Volk sich nach der Erntezeit einer allgemeinen frohen Feststimmung hin. Vor allen Dingen wird viel Merissa gebraut und die Abendzeit beim Mondschein vorzüglich dem Tanze gewidmet. Die Weiber ziehen dann ihre rhythmischen Reihen — die Männer greifen zur Flöte (Ku. = duterr, T. = each, Ka. = oba) und führen die hübschen Flötentänze (Ku. = o-i, T. = kach oder kag, Ka. = njapongang) aus. Die Flöten sind mehrstimmig und untereinander abgestimmt. Sie dienen im Tagesleben auch zum Rufen und Signalisieren, ohne daß eine vollständige Signalsprache (wie im Nordtogo- und im Gurunsigebiet) ausgebildet ist. Die mehrstimmig geblasenen Melodien mit ihren hübschen Akkordfolgen verraten die schlichte, aber schöne Ausbildung einer musikalisch starken Veranlagung. Die Tänzer rücken gruppenweise bald aufwärtsstehend, bald vornübergebeugt, bald in der Hocke schreitend auf und nieder.

Aber in diese Fröhlichkeit greift das ernste, tiefreligiöse Leben doch ab und zu mit schweren Forderungen hinein. Nicht nur, daß in alter Zeit dann und wann der Kubjur dem heiligen Opfertode geweiht wurde, nein, jetzt ist auch mit dem Abschluß der Ernte die Zeit des heiligen Landfriedens zu Ende, und nun erfolgt alle paar Jahre der Ausbruch eines der Kriege, mit deren Schilderung ich die Darstellung der nubaischen Gebräuche und Lebensanschauungen begonnen habe — jener Kriege, die die Burschen aus der zweiten in die dritte Altersklasse und damit in die profane und religiöse Gemeinschaft der Männer heben sollen.

Der Kreis des Lebenslaufes ist in großen Umrißlinien abgeschlossen. Wir erkennen die Nuba als ein tiefgläubiges, überzeugungstreues Bauernvolk, das seine religiöse Klarheit und Sicherheit auch dadurch bezeugt, daß es im Gegensatz zu den nomadischen Stämmen ursprünglich keine Amulette sein eigen nennt.

□ □

Aethiopischer Typus und Alter der Nuba-Kultur. Verwüstung des Ostsudan.

Damit dürfen wir diese Skizze des Nubavolkes abschließen. Es war nicht meine Absicht, eine umfangreiche Beschreibung zu bieten, sondern in einer kurzen Darstellung das Wesentlichste, was uns das Leben dieser eigentümlichen Splitterstämme verständlich macht, hervorzuheben. Das Volk, das ich hier geschildert habe, ist ein schlichtes, ein einfaches Volk. In seinem Wesen ist nichts gekünstelt. Was sie tun, tun sie unbedingt nach uralter Gepflogenheit. Nichts dürfte diesem Volke unangenehmer sein als Neuerungen. Was sie tun und wie sie es tun, das hat Hand und Fuß. Jede Sitte und Anschauung ist mit dem Lebensgange des Individuums wie des Stammes respektive der Familie organisch aufgewachsen. Ein Volkstyp, ein Kulturtyp, ein Guß.

Unbedingt habe ich den Eindruck gewonnen, als ob an diesen Nuba die Jahrtausende mit ihren Umwälzungen spurlos vorübergegangen sind. Ihrer waren vordem mehr. Auch andere Hügel- und Berggebiete in Kordofan sollen vordem von ihnen bewohnt gewesen sein. Ich erwähnte, daß der Sage nach sogar bei Omdurman einst Nuba gewohnt haben. Aber wenn alle diese Stämme auch ausgerottet sind, wenn vom Verbreitungsgebiet der Nuba die treibende Geschichte ein Teil nach dem andern fortgerissen hat, wie in einem Flusse die Strömung von der steilen Uferwand ein Stück nach dem andern losreißt — wenn von der einstigen, größeren Ausdehnung dieser Völker heut nur noch wenige Brocken im Süden übriggeblieben, so darf man unbedingt behaupten, daß diese Reste genau so aussehen wie die große Masse einstmals. Die kulturgeschichtliche Zerstörung hat einen großen Teil weggeräumt, aber der Rest hat genau das gleiche Gesicht, denselben Geist, stellt den gleichen Typus dar, wie vordem das Ganze. Und wenn etwa jemand annehmen möchte, daß mit der im Laufe der Zeit vor sich gegangenen Aufräumungsarbeit in Kordofan irgendeine größere politische Organisation der Nubaschen Vergangenheit zerstört worden wäre, so irrt der Betreffende sehr. Diese Nuba haben offenbar nie eine größere politische Organisation (d. h. eine solche von weltgeschichtlicher Bedeutung) gehabt. Diese Typen sind ihrem inneren Wesen nach eben nur und ganz allein aufgebaut auf patriarchalischem Familien- und Arbeitsmodus. Im Wesen dieser ungemein einheitlichen Kulturtypen liegt gerade diese Splitterhaftigkeit begründet.

Und wenn wir nun nach der inneren Beziehung dieser Nubakultur zur altaethiopischen suchen, dann finden wir sehr wesentliche Uebereinstimmungen. Das, was nach den Berichten der alten Klassiker an

der altaethiopischen Kultur unklar blieb, das findet in dem geschlossenen Typus der Nubakultur seine Erklärung. Es versteht sich ganz von selbst, daß ich auch hier die beiden Typen nicht identifiziere. Um alles nicht. Der Kulturgeist, der zur altklassischen Zeit über die Erde hinstreifte, war ein anderer als der unserer Tage. Wie die Zeiten des Jahres sich ändern, so ändert sich der Menschheitsgeist der Erde, nur weniger rhythmisch und weniger fühlbar, weil in längeren Perioden. Und niemals hat sich ein Volk dem Geist seiner Zeit verschließen können. Zum anderen endlich ist jene Kultur der Nuba heute im Wesentlichen, in der Struktur und im Organismus, wohl vielleicht die gleiche wie zur Zeit der Aethiopen, aber wie jeder Mensch seine Eigenart, seinen Charakter und seine Betätigungsform ein ganzes Leben lang in gleicher Weise bewahrt und wirken läßt und wie dem Alter nach dennoch der Typus wechselt, und das, was der Jüngling tut, doch anders aussieht als die gleichsinnige und gleichwirkende Handlung des Greises. So dürfen wir annehmen, daß auch Völkerschaften ihre Kultur in der Jugendzeit anders zum Ausdruck bringen, als im späten Alter. Man vergesse nicht: Hoch und herrlich erschien bei allen Zeitgenossen und Nachbarn der Altaethiopen deren tiefinnere Frömmigkeit und kulturelle Geschlossenheit, welche das Ansehen und die Achtung beim Nachbarn hebt. Als wenig geachtete, ihrer Arbeitsamkeit und schlichter Religiosität wegen bespöttelte, plumpe Bauersleute gelten die Nuba heute den „islamischen", „modernen" Nomaden und Umwohnern wenig. Das drückt das Selbstbewußtsein herab. In stolzer Jünglingspracht, sich ihrer Jugendkraft und ihres Ansehens vor den Völkern bewußt, schaute die Kultur der alten Aethiopen in die Welt. Scheu und änglich lugt die gealterte Kultur der heutigen Aethiopen aus den Sümpfen, den Bergspalten und sonstigen Verstecken, ängstlich bedacht, sich nicht dem Spotte und der Raublust einer jüngeren und gefürchteten Kultur preiszugeben.

Das ist ein tiefer, tiefer Unterschied. Wir stehen dieser Erscheinung vollkommen bewußt gegenüber und sagen dann: Wie ist es möglich, daß sich solche Kultur unter solchen Umständen überhaupt so lange am Leben erhalten konnte — so organisch, so innerlich geschlossen und berechtigt. Sie mag greisenhaft und unendlich unmodern aussehen, diese aethiopische Kultur, wie wir sie soeben bei den Nuba kennen lernten. Aber stilgerecht, organisch geschlossen und verehrungswürdig erscheint sie mir heute dennoch. Man kann das Beiwort, das die Alten den Aethiopen beilegten, auch auf ihre Kultur anwenden: sie ist langlebig. Und wahrhaftig, sie erscheint mir in ihrer Art auch in ihrem Greisenalter noch schön! — —

Der Ostsudan bietet keine übermäßig reichen Reste aethiopischer Kultur. Da ist zunächst Kordofan. Jüngst gab H. A. Mac Michael unter dem Namen: „The Tribes of Northern and Central Kordofan“ ein Werk heraus, das die Kordofaner Verhältnisse geradezu glänzend schildert. Schon als ich in El-Obeïd mit Mac Michael zusammenkam, gewann ich den Eindruck, daß hier eine sehr tüchtige Kraft am Werke sei, die unendlich wertvollere Resultate zutage fördere als ich, der flüchtig Reisende. Ganz klar geht aus diesen Berichten der islamisierend-nomadisierende Zerstörungsprozeß, dem Kordofan unterworfen ist, hervor. Für das Studium der aethiopischen Kultur ist nur noch durch Grabungen etwas zu erreichen.

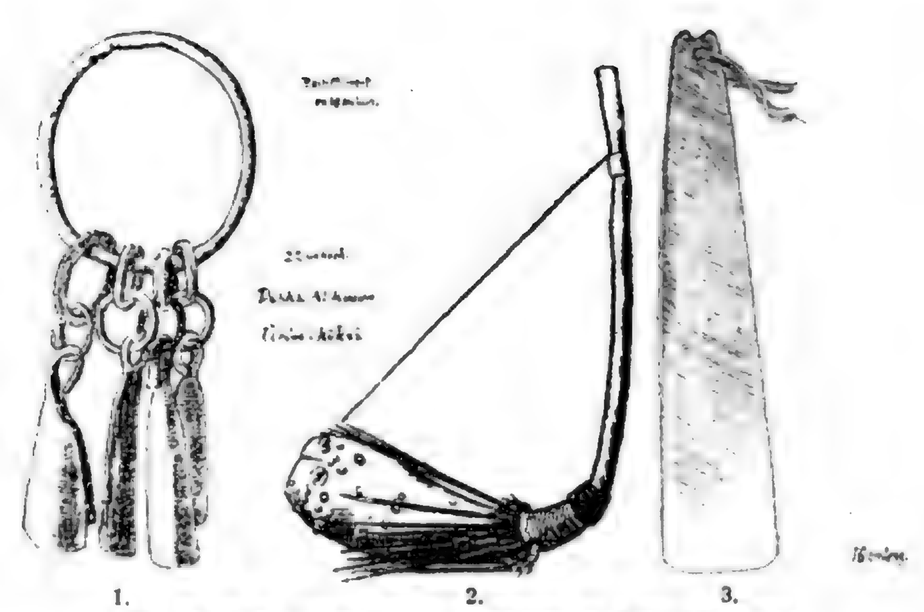
Das Nachbarland Dar-Fur zeigt leider die gleichen Kräfte am Werk. Auch heute noch ist der beste Bericht über das Land das, was uns Nachtigal seinerzeit mitgeteilt hat. Es wird höchste Zeit, daß Dar-Fur des weiteren untersucht wird. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß hier noch sehr wesentliche aethiopische Kulturreste zutage gefördert werden, und zwar dies sowohl im Aufbau des Furstaates selbst, als im Kulturzustande der kleinen das Reich bewohnenden Stämme.

Endlich wäre es aber höchste Zeit, daß das Reich Wadai eingehender in den Bereich der Forschung gezogen würde. Es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß die Grundlage der Kultur dieses Landes eine absolut aethiopische ist, die erst im Laufe einer noch nicht sehr alten Geschichte politisch erweitert wurde. Das beweist der wundervolle Bericht Nachtigals durchaus. Und das, was Carbou in seinem Werke: „La Région du Tsad et du Ouadaï“ über die Fetischistenstämme sagt, läßt diese nur als typisch aethiopische Splitterstämme erscheinen, die besonders im Zentrum noch allerhand herrliche, alte Kultursymptome uns kennen lehren werden, während der Süden dieser Länder nach den spärlichen Mitteilungen des Durchquerers Karl Kumm nur noch Verwüstungssymptome aufzuweisen scheint.

Es wäre sehr verlockend, dieses Wadai hier analytisch auf seine aethiopischen Kulturelemente, sein Skalensystem, seine Geschlechterorganisation, seine Opfergebräuche hin zu untersuchen; dieses Werk ist aber im wesentlichen ein Quellwerk und meine eigenen, von abgetriebenen Wadaileuten eingeheimsten Berichte sind so mangelhaft, daß ich mich dabei zum größten Teil doch auf Nachtigal stützen müßte. Dazu aber kommt, daß die aethiopischen Kulturreste Wadais ziemlich genau die gleichen sind, wie die im Süden des Tsadbeckens. Sie weisen also den Typus des Centralsudan auf, dem ich mich nun eingehender widme.

■ ■

Zentral-Aethiopen.



1. 2. 3.

Die drei Arten heiliger Geräuschinstrumente der Zentral-Aethiopen.
1. Kinna der Dakka. 2. Laera der Werre 3. Schwirreisen der Komai.
(Gezeichnet von Carl Arriens.)

Fünftes Kapitel.

Die Zentral-Aethiopen im Tsadsee-Becken.

Inhalt: Kulturgrundlagen; Gruppierung der Stämme; Patriarchalischer Innenbau und matriarchalische Einflüsse; tellurisch-manistische Weltanschauung; Buschzeit; Sittenbewußtsein; Buschzeit und Königsopfer; Kulturtypus der Zentral-Aethiopen

Kulturgeographische Grundlagen der Zentral-Aethiopen.

Als zentralaethiopische Stämme fasse ich gewisse Völker zusammen, die als mehr oder weniger wohl erhaltene Kulturtypen ganz besonderer Eigenart das Tsadsee-Becken bewohnen und somit auf einer Ausdehnung von etwa 17 Längengraden der mittleren Sudanlinie heimisch sind. Das Tsadsee-Becken empfängt seinen wesentlichsten Zufluß im Süden in dem auf ausgedehnter Ebene hinfließenden Logone-Schari-System. In weitem Umkreise ist es umrandet von dem Adamauagebirge, dem Wadai-Fur-Rücken, vom Tebagebirge, dem Asbenhochland und dem Zaria-Naraguta-Rücken. Einen gewissen Abfluß, der heute allerdings stagniert, hat es in dem zwischen Bautschi und Adamaua nach WSW abfließenden Benue. Das Tsadsee-Becken stellt, grob genommen, eine Kreisfläche von zirka

1500 km Durchmesser dar, welche klimatisch etwa durch den 14. Breitengrad in zwei Zonen getrennt wird. Die nördliche liegt in der Sahara und Sahel und kann als die trockene bezeichnet werden, die südliche ist dagegen die, welche mit ihren reichen Zu- und Abflüssen so recht im eigentlichen Sudan liegt. Das nördliche Tsadsee-Segment liegt in der Steppen-, Wüsten- und Oasenzone, ist also ein wahres Dorado für libysch-saharische Nomadenvölker und entsprechende kulturelle Ablagerungen, welch letztere wir denn auch in der geschichtlichen Vergangenheit der Landschaft Kanem und Bornu zur Genüge feststellen können. Demgegenüber ist das südliche Tsadsee-Segment ein außerordentlich fruchtbares Land, ein Land, das mit unendlich vielen Schutzflächen und Schlupfwinkeln in Sumpf- und Gebirgslandschaften versehen ist, so daß es eo ipso nicht nur die Vorbedingungen für die Aufnahme, sondern auch alle Möglichkeiten für die Erhaltung einer so uralten Kultur wie die der Aethiopen zu bieten scheint. Denn die Grundlage der Aethiopenkultur ist Farmbau im sudanischen Sinne. Und der gedeiht im Klima und auf dem Boden des Sudan-Tsadsee-Segmentes glänzend. Die soziale Lebensform der Aethiopenkultur ist geschlechterweise Zersplitterung. Für solche sind der Formenwechsel und die Gebrochenheit dieses Geländes außerordentlich günstig. Und für die Erhaltung einer so uralten, archaistischen Kultur ist endlich ein genügender Schutz gegen jüngere Kulturwellen nötig, besonders hier am Rande des saharisch-sudanischen Wüsten- und Steppengürtels. Solchen Schutz bieten die bald sumpfigen, bald gebirgigen Landschaften des südlichen und südöstlichen Tsadsee-Beckens weitergehend und in größerer Mannigfaltigkeit als irgendein anderes Sudangebiet.

Machen wir uns dazu noch klar, daß das Tsadsee-Becken nach NW. dem Einfluß der Sahara offensteht, und daß gerade dort der Schwerpunkt nomadischer Libyerkultur liegt, daß es sich mit Wadai, Runga und Fur nach Osten an das aethiopische Obernilgebiet anlehnt, und daß fernerhin nach Südwesten hin das Benuetal eine dem atlantischen Kulturgebiet zuführende, so gut wie offene Straße darstellt, so haben wir damit die ganze Summe der kulturgeographischen Beziehungen größerer, aktiver Bedeutung aufgeführt. Wir dürfen das südliche Tsadsee-Becken und dessen Sudan-Segment als ein altes, aethiopisches Kulturland in Anspruch nehmen, müssen bei der Beurteilung der dementsprechend zu prüfenden Tatsachen aber im Auge behalten, daß dieses Gebiet mit dem nördlichen Sahara-Sahelgebiet eine geographische Provinz darstellt, daß dieser nördliche Beckenteil die aktive und in jüngerer Zeit befruchtete libysche

Menschheit birgt, und daß demnach eine teilweise Ueberdeckung und Beeinflussung der aethiopischen Kultur durch libysche Kulturwellen so gut wie selbstverständlich ist. — — —

Gruppierung der zentralaethiopischen Stämme.

Gehen wir nun der Reihe nach die in Frage kommenden Völkerschaften durch.

1. Wabaigruppe. Das ist zunächst die Bevölkerung der östlichen Gebiete. Im Mabareiche Wadai und seiner Nachbarschaft wohnt eine ganze Reihe von Stämmen, die heute noch als Kirdi (Nichtislamiten) bezeichnet werden, und die in Altersklassen gruppiert, nach patriarchalischer Ordnung organisiert und einer tellurischen Weltanschauung unterworfen sind. Nachtigal und Henri Carbou haben sie zum Teil dem Namen nach aufgezählt. Meine Freunde aus Wadai und Dar-Fur haben sie mir geschildert. Die mir zuteil gewordene Summe von Nachrichten genügt noch nicht, um eine Beschreibung zu geben. Wohl aber erhellt aus allem, daß wir hier in Anlehnung an die östlichen Fur- und Nubatypen Völkerschaften vor uns haben, die zwischen den Bagirmistämmen und den Teda im Norden stehen — jenen Teda oder Tubu, die mit ihrer einstigen Ausdehnung bis Kufra und Fessan den saharisch modifizierten Uebergang vom aethiopisch-sudanischen zu dem rein libyschen Typus darstellen.

2. Scharigruppe. Diese Wabaigruppe, deren Glieder als echte, Hügel und Berge und niedere Zufluchtsorte bewohnenden Splitterstämme bezeichnet werden müssen, geht nach Südwest in die Bagirmigruppe über, die in der weit ausgedehnten Flachlandschaft des Schari-Logonetales wohnt, und deren große Masse unter dem Namen Sarra bekannt ist. Bei diesen Stämmen wurden zumal die Lakka studiert und nachfolgend skizziert. Sie bilden gewissermaßen das kulturelle Herz der genannten zentralen Aethiopenkultur und sind wenig fremden Einflüssen unterworfen. Ihre Daseinsform lehrt uns, daß solche aethiopische Kultur einstmals auch auf weiten Flächen ganz den gleichen Splittertypus gehabt hat, den wir heute fast nur noch in geschützter Berglandschaft studieren können. Man könnte sehr leicht auf den Gedanken kommen, daß solche Splitterhaftigkeit nicht genetisch, sondern aus kultur-geographischen Veranlassungen, nämlich in Anpassung an den kulturisolierenden Raum der Zurückgedrängten entstand. Hätten wir nirgends das Beispiel eines weite, ebene Flächen bewohnenden Splittervolkes, so würde es sicher schwer sein, solches zu beweisen. Diese Lakka-Sarra sind aber der wichtigste Beleg für die Ursprünglichkeit des Splittertypus,

der durch die genetische Entwicklung des geschlechterweise streng isolierenden, patriarchalischen Farmbaues geboten ist.

3. Logonegruppe. Die nordwestlichen Nachbarn der Bagirmi-Sarragruppe, die Mundang, Musgu, Kotoko usw. sind ebenfalls Flachlandstämme, und zwar ist diese Logonegruppe, die in den Maka oder Kotoko den Höhepunkt ihrer Entwicklung zeigt, die dem libyschen Einfluß zu vorgeschobene und demnach diesem Einfluß unterworfene Vorlandgruppe der zentralaethiopischen Flachlandstämme. Vielleicht der entwickelte Hausbau, vor allem aber eine markant hervortretende Betonung matriarchalischer Elemente zeigen schon auf den ersten Blick, aus welcher Richtung hier kulturelle Ueberdeckungen aethiopischer Grundlage stattgefunden haben. Aber auch manches andere Merkmal fordert uns zur Beachtung des im Bornulande, dem libyschen Gebiete zu, offenen Einfalltores auf. — Von dieser Logonegruppe ist hier der wenigst in libyscher Tendenz abgewandelte Typus Mundang geschildert.

4. Bajagruppe. So wie die Scharigruppe nach NW in die libysch beeinflußte Logonegruppe übergeht, so ist ihr nach Südosten die Bajagruppe als Uebergang zu mehr atlantischen, aber stark verwilderten Typen vorgelagert. Hier liegen die Verhältnisse noch unklar. Die splitterhaft patriarchalisch-tellurische Grundlage der Bajakultur ist unschwer wahrnehmbar. Aber einzelne Symptome lenken herrisch den Blick zur Westküste, an der wir den ethnologischen Tatsachen nach Spuren altatlantischer Ansiedelung auch in Kamerun annehmen müssen. Um wenigstens einen Anhaltepunkt zu geben, sei darauf hingewiesen, daß diese südlichen Zentralaethiopen — und zwar teilen die Baja das mit den Bum — allein dem Könige die Erbschaft überweisen; das ist typisch jorubisch. Wenn ich die nordwestlichen Baja hier kurz schildere, so geschieht es vor allem, um zu zeigen, welche wüsten Typen sich in der Annäherung an das so vielfach Verwilderung hervorrufende Kongogebiet einstellen.

5. Adamauagruppe. Der durch Logone-Schari- und Bajatypus gegebene, nach Westen offene Bogen schließt ein Bergland ein, das von einer Unmenge verschiedener Stämme bewohnt ist, deren kulturelle Verwandte noch bis zum Gongola und zu den Tangale und Djenleuten auf englischem Gebiete wohnen. Die Verbreitung dieser Stämme deckt sich also nicht mit der Landschaft Adamaua, nach der ich dieser Gruppe den Namen gebe. Die verschiedenen zusammengefaßten Stämme zeigen untereinander überhaupt die größte Verschiedenheit, die unter als echte Aethiopen in Anspruch zu nehmenden Stämmen möglich erscheint. Zum größten Teil sind es Ge-

birgsbewohner, durchweg Splitterstämme. Der Sprachzerfall ist hier so weit fortgeschritten wie im Nubalande bei Ostaethiopen und im Nigerbogenlande bei Westaethiopen. Also äußerlich sind sie sehr unterschiedlich; innerlich ist es aber ein Typus, der nur nach den durch kulturgeographische Vorbedingungen gebotenen Gesetzen nach Osten zu patriarchalisch-aethiopische Reinheit, nach Westen zu aber matriarchalische, und zwar sowohl (den von NW kommenden Beziehungen entsprechend) libysche, wie (den von SW kommenden Beziehungen entsprechend) atlantische Einschläge zeigt. Wir werden diese Symptome im einzelnen kennen lernen. Rein aethiopische Typen wohnen in den Adamauabergen. Von diesen führe ich hier Bokko, Nambji, Durru, Falli vor. Eine zweite Form, die durch Tschamba, Komai, Dakka charakterisiert wird, zeigt aber starke Einmischung westlicher Einflüsse, die durch die Verwendung von Masken, durch Büffelhorndienst usw. angedeutet werden.

6. Die Bautschigruppe schließt das zentralaethiopische Gebiet nach Westen ab. Der Typus zeigt große Aehnlichkeit mit der Jukumgruppe, zu der ja auch die Tschebschistämme schon in Verbindung stehen, die aber ein anderes Mal analysiert werden soll.

7. Die Kerri-kerrigruppe bedeutet den flachen, nach Norden auslaufenden, an Bornu angrenzend letzten Typus der zentralaethiopischen Kultur, der in seiner Stellung zwischen Damerghu, Haussa und Bautschi alle Symptome der reichen, geschichtlich jung und stark entwickelten Staatenbildungen aufweist, zwischen denen er liegt.

Beispiele der letzten beiden Gruppen werden hier nicht gegeben.

□ □

Grundlagen zentralaethiopischer Kultur: 1. Patriarchalischer Innenbau, die westliche libysch-atlantische matriarchalische Welle.

Bei aller dieser Mannigfaltigkeit aber eine große, innere Uebereinstimmung, ein voll erhaltener Grundstock aethiopischer Kultur, von der ich im folgenden eine zusammenfassende Schilderung geben will.

Auch bei den zentralen Aethiopen ist die Grundlage des Wirtschaftslebens Farmbau, die Gliederung des Organismus patriarchalisch-zellenmäßig, die Weltanschauung tellurisch. Die Variabilität aller Formen ist ungemein groß. Ich weise darauf hin, daß der libysch-atlantische Einfluß von Westen her allerhand Ueberdeckungen und Durchdringungen mit kulturellen Fremdformen hervorgebracht hat. Trotzdem hat diese Mischung die geschlossene Typenklarheit

und Originalität der Kultur der Adamaua-Bagirmi-Wabaigruppen so gut wie nicht zu beeinflussen vermocht. Wo Mischungen vorgekommen sind, da sind sie voll ausgereift und die Elemente verschiedenen Ursprunges durchaus derart verschmolzen und verwachsen, daß sie heute vielfach als genetisch gemeinsam entstanden erscheinen, und daß es nur der ethnologisch genauesten Beobachtung und Vergleichung gelingen kann, entwicklungsgeschichtliche Verschiebungen und Vermischungen festzustellen.

Also bei Feststellung der kulturellen Urelemente zeigt sich unter der Decke der ungemeinen Typenreinheit doch schon allerhand verschiedenes Gut. Die Nebeneinanderstellung der Varianten beweist uns fernerhin, daß nicht nur mancherlei fremdes Element hier herzukam, sondern daß die Kulturorganisation der Zentralaethiopen auch einen inneren Entwicklungsprozeß durchgemacht hat, der periodenweise Schichtungen aufweist. — Unter der Decke äußerer Stilreinheit und homogener Originalität einmal von außen aufgenommene, innerlich aber vollkommen resorbierte und im Blute aufgegangene Fremdkörper, zum zweiten aber Variabilität, hervorgerufen durch eigene innere entwicklungsgeschichtliche Umbildungen.

Wenn ich demnach ausgehe von der Erklärung, daß auch in der zentralaethiopischen Kultur die Grundlage des Wirtschaftslebens Farmbau, die Gliederung des Organismus patriarchalisch-zellenmäßig und die Weltanschauung tellurisch ist — daß uns also äußerlich das gleiche Bild wie bei den Ostaethiopen entgegentritt, so darf dieser Satz uns nur eine generelle Zusammenfassung sein, die wie ein Schleier einen unendlich bunten Variantenreichtum verhüllt. Gehen wir auf Einzelheiten ein:

Im Mittelpunkt aller echt aethiopischen Kultur steht der Mann. Er leitet die fast alles bedeutende Farmarbeit. Die Männerschaft ist entsprechend der Farmarbeit skalenmäßig in Altersklassen gegliedert, von der die I. als kindliche Skale den Nachwuchs darstellt, die II. die wichtigste Arbeiterschaft zusammenfaßt, die III. die leitende und zeugende Kraft und die IV. das geistige Seniorentum, die jenseits von Zeugung und Arbeitskraft angelangte Stufe. Die Männerschaft arbeitet allein, besitzt allein und regiert allein. Der Besitz ist à priori ein der ganzen patriarchalischen Familie gemeinsamer, und dieser „Besitz" erstreckt sich nicht nur auf die erarbeitete Gottes- und die Kulturgabe, sondern auch auf die Arbeitskraft selbst. Demnach kann ein junger Mann, der heiratet, nicht etwa das väterliche Gehöft und familienmäßig bearbeitete Farmland verlassen, um eine eigene Zelle zu bilden. In einfacheren und älteren zentralaethiopi-



Schädelstätte in Djenn am Benue; der Pater familias vor den über den Gräbern der Ahnen aufgehängten Schädeln seiner Angehörigen, mit denen er durch die Gebetbitte in Verkehr bleibt.
(Leo Frobenius phot.)

schen Verhältnissen kommt dies noch nicht vor, fehlt also der Prozeß der Vermehrung der Sozialzellen durch Zellenteilung noch. Der Bursch bringt sein junges Weib von außen herein und bleibt im patriarchalischen Besitz- und Arbeitsverband. Das ist das, was die Sarra Gollbaibildung nennen. In der Gollbai regiert der Aelteste der III. Skale, und erst, wenn er altersschwach ist und in die IV. Skale einrückt, tritt er seine Stelle an einen besser erhaltenen, jüngeren Bruder oder einen ältesten Sohn ab.

Diesem extremsten, ältesten Typus schließt sich jener abgewandelte an, bei dem ein Sohn, der heiratet und seine Verpflichtung dem Vaterhause gegenüber abgearbeitet hat, sich selbständig macht und somit eine neue Zelle bildet. Aber auch hier herrscht noch rein patriarchalisches Arbeits- und Besitzrecht.

Dann aber nach Westen hin der Uebergangstypus, wie ihn z. B. die libysch-atlantisch beeinflußten Tschamba repräsentieren. Betrachten wir deren Erbschaftsrecht: Wenn ein Mann stirbt, nimmt der Bruder der Mutter alles bewegliche Erbe an sich, und der Sohn erhält nur die Waffen des Vaters. Lebt aber der Onkel nicht mehr, so erbt der Sohn des Mutterbruders alles bewegliche Besitztum; also alles Geld fällt an den Bruder der Mutter des Toten oder an dessen Sohn — notabene wenn er stark genug ist, sein Recht geltend zu machen! Die Farmen dagegen fallen stets an den Sohn des Verstorbenen. — Mobilien also matriarchalisch, Immobilien patriarchalisch! — Wie typisch dieser Fall! Das Farmland, die Grundlage der aethiopischen Kultur, bleibt im Mannesstamme! — Diesen Varianten wollen wir einige Zeilen widmen.

Bei den Lakka-Sarra liegt der Mittelpunkt altaethiopisch-patriarchalischer Sittenverbreitung im Zentralgebiet. Ich erwähnte die Gollbaibildung. Patriarchalisch vererbt sich der Besitz. Patriarchalisch vererbt sich die Priesterwürde. Patriarchalisch vererbt sich das Speiseverbot bei totemistisch-exogamischer Verehelichung. In patriarchalischer Linie wird die abgestorbene Seele wiedergeboren. Und in letzterem Punkte, der die philosophischen Köpfe unter den Zentralaethiopen zu den wunderlichsten Komplikationsideen gebracht hat, sehen wir gerade bei den Lakka die originellste Form des Bittgebetes. Wenn der junge Mann heiratet, geht er zu den Gräbern der Ahnen und bittet sie, durch ihn (d. h. durch seine Beischlaftätigkeit und sein Sperma) sich von seiner Frau (die als Durchgangsgefäß betrachtet wird) wiedergebären zu lassen. Es ist der einzig im patriarchalischen Sinne wirklich logische Weg der Wiedergeburt, der dadurch,

daß bei den meisten anderen Stämmen die Frau den Wittweg antritt, bei diesen in ein Gewirr von Anschauungen führt.

Wenn wir bei der überwiegenden Anzahl von Stämmen der Adamauagruppe patriarchalische Sitten in Erbfolge des Geschlechterbesitzes, der Königs- und Priesterwürde usw. antreffen, so ist das nur selbstverständlich. Interessant sind uns aber vor allem die manistischen Spiegelbilder der patriarchalischen Organisation, d. h. jene Sitten und Anschauungen, die die überall unangetastete und nie angezweifelte Wiedergeburtsidee, die Idee der ewig im Familienstamme kreisenden Seelenwanderschaft hervorgerufen haben. Typisch ist es z. B., wenn bei den Mundang die Männer innerhalb, die hinzugeheirateten Frauen aber außerhalb des Gehöftes bestattet werden; denn es ist ganz logisch, daß die Männer, die in der Nachkommenschaft des Gehöftes wiedergeboren werden sollen, im Gehöfte — die Frauen aber, die hineingekommen sind, draußen begraben werden, damit ihre Seelen in jene Gehöfte zurückkehren können, aus denen sie stammen, und in deren Umgrenzung sie als Kinder wieder zur Welt kommen sollen. — Und noch klarer ist es, wenn bei den Falli die Schädel der verstorbenen Alten in dem Mausoleum des patriarchalisch umgrenzten Geschlechtes aufbewahrt werden, aus deren Familienmilieu sie wieder geboren wurden — daß z. B. der Schädel einer alten Frau nicht im Mausoleum ihres Gatten Aufnahme findet, sondern in jenes übersandt wird, in dem ihr Vater und Großvater (väterlicherseits) auch einst beigesetzt wurde. — Das alles ist klar und exklusiv patriarchalisch.

Das Extrem in entgegengesetzter Richtung ist bei den Baja zu finden, wo die Wiedergeburtsbitte, das Schwängerungsgebet, an die Mutterfamilie gerichtet wird. Und einen Uebergang hierzu stellen alle jene schwankenden Formen dar, in denen die junge Frau zuweilen von ihren Angehörigen, zuweilen von denen ihres Gatten bald zu dem Schädeltempel ihrer eigenen Familie, bald zu dem der Gattenfamilie geführt und dort vorgestellt wird. Das sind Formen, aus denen hervorgeht, daß fremde oder jüngere Ideen sich einmischten. Der älteren aethiopischen Idee zufolge, die im Sprachgebrauche einer Unmenge afrikanischer Völker erhalten ist, „gebiert der Mann das Kind". Ihr zufolge ist die Frau nur „Durchgangsgefäß"! Daß die Frau das Kind gebiert, ist jünger oder fremd. Diese Idee fand ich im ursprünglichsten libyschen und (dem diesem in so vieler Hinsicht so sehr ähnlichen) atlantischen Kulturbesitz. Es ist, wenn auch wahrscheinlich, so doch nicht unbedingt nötig, daß diese Erscheinung die libysch-atlantische Welle verrät. Es wäre durchaus denkbar, daß

im Laufe der Zeit die Zentralaethiopen selbst in Anerkennung der gegenüber der verhältnismäßig kurz verlaufenden Begattung unverhältnismäßig langen Schwangerschaftsperiode erhöhte Aufmerksamkeit zuwandten, daß sie so in der Ueberzeugung der väterlichen Urheberschaft schwankend wurden und der größeren mütterlichen Körpertätigkeit bei der Vermehrung in der Weise Rechnung trugen, daß sie zu erklären begannen: „Die Mutter bringt das Kind hervor."

Indem ich diesen inneren Wandel als vielleicht möglich zugebe, muß ich doch darauf hinweisen, daß diese von Westen vordringende Ideengruppe mit anderen Rechtsanschauungen und Erbschaftsverfügungen zusammentrifft, die den aethiopischen durchaus fremd gegenüberstehen, die von Westen kommen und unbedingt mit der libysch-atlantischen Einflußwelle sich decken. Bei den Dakka z. B., bei denen der tellurische Dienst in Händen der in patriarchalischer Erbfolge (also über den ältesten Sohn) sich fortpflanzenden Priesterwürde befindet, wird die Königslinie über den Neffen (den Sohn des Mutterbruders) fortgeleitet. Das ist matriarchalisch-libysch, und hier steht der echt aethiopische, tellurische Dienst in patriarchalischer Form dem libysch angehauchten Königstume matriarchalisch-libyscher Erbfolge gegenüber. Ich erwähnte schon, daß bei den den Dakka verwandten Tschamba der aethiopische Farmbesitz sich patriarchalisch, der Mobilienbesitz sich matriarchalisch vererbt. Das ist durchaus analog. —

Die Grundlage des Besitzes und der Geschlechterverbandschaften bietet also diesen Varianten nach ein klares Bild einerseits der im Osten sich an die Nilaethiopen anlehnenden älteren aethiopischen Kulturstandes und andererseits der im Westen durch libysch-atlantischen Einbruch erfolgten Ueberdeckung aethiopischer Elemente durch jene Völker- und Kulturtypen, die den Zusammenhang zwischen Zentral- und Westaethiopen zerstört haben.

□ □

Grundlagen zentralaethiopischer Kultur: 2. Farmbau und Sorghumopfer, Manismus und Seelenwiederkehr, die tellurische Weltanschauung.

Die Grundlage zentralaethiopischen Wirtschaftslebens ist der Farmbau. Die durch Saat und Ernte gebotene Tätigkeit gliedert das Jahr, und zwar in materieller wie in religiöser Hinsicht. Unter den Früchten ist aber keine auch nur annähernd so bedeutungsvoll wie das Sorghum, und zwar dieses ganz besonders in allen Dingen des Kultus. Da nun bei diesen alten Kulturen alle Dinge des materiellen Lebens durchaus den Schwingungen und Rückwirkungen

der Weltanschauung entsprechen — da die Weltanschauung hier noch aus und mit dem materiellen Leben entstanden ist, mit ihm eine Einheit bildet und von ihm unmöglich getrennt werden kann —, da Menschheit und Feldfrüchte in der Kultur organisch verwachsen sind — da überall der unendlich feingliedrige und harmonische Kultus unter den Feldfrüchten lediglich das Sorghum berücksichtigt —, so werden wir nicht anders annehmen können, als daß die Kultur der Zentralaethiopen seinerzeit mit dem Sorghum ins Land kam, daß wir das Sorghum ins Auge fassen müssen, wenn wir die historischen Grundlagen der Farmwirtschaft verstehen wollen. Suchen wir die Bedeutung des Sorghums in einigen Beispielen uns verständlich zu machen.

Der große Abschnitt des Jahres ist mit der Ernte des Sorghums gegeben. Von jeder Feldfrucht darf jeder Mann nach der Reife genießen. Jams, Penisetum, Erdnüsse, Panicum, Mais usw. sind sich hierin gleich. Vom Sorghum darf aber niemand ernten und genießen, bevor es der Priester gestattet und mit bestimmten Zeremonien eingeleitet hat. Vor der letzten Reife muß alle Welt sich des Geschlechtsgenusses enthalten, „denn (um mit meinen Dakkafreunden zu sprechen) wenn in der letzten Reifezeit eine Frau geschwängert wird, kann das Korn nicht gedeihen." Die Ernte selbst leitet der Priester ein; er schneidet die ersten Bündel. Er läßt daraus Bier bereiten, das nur die Aelteren und Alten mit ihm trinken dürfen. Dies Bier gibt Veranlassung zu dem heiligen großen Fest des Jahres, in dem die heiligen Werkzeuge erklingen, dem die Frauen unbedingt fernbleiben müssen, an dem geopfert wird und das den Uebergang zu einem freude- und genußreichen, aber auch von Zeremonien allerhand Art erfüllten Zeitraume darstellt. Nach dieser Sorghum-Erntezeremonie beginnt die Periode des Geschlechtsgenusses und der Beschneidung.

Aber auch sonst hören wir immer nur von Opfern an Sorghum, das bald mit schwarzen, bald mit weißen, bald mit roten Tieren zusammen geboten wird, sei es für Regen, sei es für die Toten, sei es für Schwängerung oder auch für die Erde. „Das ist für die Erde und für die Kuma," sagte der Dakka-Opferer. Nur in der Bannzeremonie vor Beginn der Kornreife wird bei den Dakka Jams verwendet; dem Erntezeremoniell dient aber auch bei ihnen Sorghum. Unter den Feldfrüchten spielt bei allen Kultushandlungen das Sorghum fast ausschließlich eine Rolle. Somit ist alles in allem die zentralaethiopische Kultur ohne Sorghum weder in historischer, noch in materieller, noch in religiöser Hinsicht verständlich.

Dem inneren Sinn und Verständnis kommen wir am leichtesten nahe, wenn wir feststellen, wer die verschiedenen Opfer darbringt. Es kommen im großen und ganzen nur zwei Personen in Betracht, nämlich einmal der Pater familias, dann der Priester. Der Pater familias hat alle Opfer für die Toten und vielfach auch für die Seelenwiedergeburt zu erledigen. Er hat nichts mit den Farmopfern, mit Regenopfern, auch nichts mit der Beschneidung zu tun. Farmopfer, Regenopfer, Beschneidung und Königsopfer sind Angelegenheiten des Priesters, der seinerseits mit dem Toten- und Seelendienst fast nirgends in Beziehung tritt. Nur da, wo die Schmiede eine besonders hohe Stellung haben und den Totendienst pflegen, haben diese auch andere Opfer zu verrichten.

Nachdem wir oben schon dem vom Priester vollzogenen Erntezeremoniell einige Absätze gewidmet und damit die Schilderung der wesentlichsten Stammeskultushandlung eingeleitet haben, wollen wir als Ergänzung auf der anderen Linie auch den Familienkultushandlungen durch Schilderung der wichtigsten manistischen Sitten und Anschauungen gerecht zu werden suchen. Berücksichtigen wir dabei besonders die ganz hervorragend charakteristischen Sitten der Adamauagruppe.

Jedes Begräbnis ist bei den Zentralaethiopen Familien-, nie Stammesangelegenheit. Wenn ein junger Mensch stirbt, wird gejammert, und er wird verhältnismäßig schlicht, ohne besondere Maßnahmen und Opfer, bestattet. Wenn ein Alter stirbt, wird gejubelt, und er wird mit großer Festesfreude und in recht verschiedener Weise zur letzten Ruhe gebracht. Einige Stämme bringen den Leichnam erst in ein Verwesungsgrab und warten seinen Verfall ab, worauf die Knochenreste ohne besondere Zeremonie irgendwo vergraben werden. Andere — und zwar finden wir das bei der Adamaua- und bei der Bautschigruppe — lösen den Schädel vom Körper, lassen diesen unbeachtet verrotten und bringen den Schädel in ein Mausoleum, in dem nun alle Angehörigen familienweise (siehe oben) aufgehoben und vom Familienvater alljährlich beopfert werden. Wie gesagt, dem Prinzip nach kommen nur die Schädel der Alten, die Mitglieder der Skalen III und IV, in das Mausoleum.

Dort verkehrt der Pater familias mit den Schädeln im jährlichen Opfergebet gleichwie mit lebenden Menschen. Die patriarchalische Sippe erhofft und nimmt an, daß der Tote möglichst bald in seiner Familie sich wiedergebären lassen wird, und zwar haben wir oben gezeigt, daß nach echt aethiopisch-patriarchalischer Anschauung und Sitte (siehe Lakka) der jung heiratende männliche Geschlechtersproß

den Ahnen durch sich zurückzukommen bittet, während nach Westen zu die einheiratenden Weiber als Gefäße dem Ahnherrn zur Rückkehr angeboten werden. Ein Gebet aus dem Mandaragebiete ist typisch: „Mein Großvater, ich bitte dich, kehre nun wieder. Du bist lange fort, und wir haben nicht zu viel junge Leute. Mein Sohn hat diese junge Frau geheiratet, die stark ist und gut erzogen wurde. Sie weiß mit Kindern gut umzugehen. Ich habe selbst gesehen, wie sie für die Kinder ihres Bruders gesorgt hat. Sie hat eine gute Brust und wird dir reichlich Milch geben. Ich bitte dich, in dieser jungen Frau wiederzukommen, damit mein Sohn starke Kinder gebiert und er und ich bald nicht mehr in den Farmen zu arbeiten brauchen." — Das sagt alles.

Unter den Stämmen, die bei solchen Gelegenheiten den Schädeln opfern, ist es Sitte, daß vor dem Gebet auf den Schädel mit Wasser angerührtes Sorghummehl getan wird. Nach Vollendung der Bitte muß die junge Frau das Mehl vom Schädel nehmen und dann entweder genießen oder über den eigenen Leib bis zur Scheide hinabstreichen. Damit zieht dann unter vorhergehendem oder nachfolgendem Beischlaf der Ahnengeist in den jungen Frauenkörper zur Wiedergeburt ein. Das ist klar und anschaulich. Wiederum aber spielt das Sorghumopfer seine große Rolle! Es gewinnt für uns jedoch noch eine wachsende Bedeutung, wenn wir folgendes hören:

Im Herbst des Jahres 1911 lag unsere Expedition oberhalb Tschamba im Alantikagebirge. Ich hatte damals eine Seitenkolonne am Benue, die von Djenn über das Tangalegebiet durch das Werreland marschierte und mich in Ndera erreichte. Die Leute hatten den Auftrag, mir Belegstücke und kenntnisreiche Leute vom nördlichen Ufer des Benue zuzuführen und lösten diesen in der Weise, daß sie mir unter anderem einen alten, ins Gongola-Mündungsgebiet verschlagenen Mann zuführten, der in allen Weltanschauungsdingen außerordentlich bewandert war und sich ungewöhnlich freimütig aussprach.

Diesem alten Herrn legte ich unter anderem die oft erörterte Frage vor, warum die Bergleute auch in seiner Heimat bei Todesfällen die jungen Toten beweinen, die alten dagegen bejubeln. Da sagte er:

„Ein junger Mann, der stirbt, vergeht wie das trockene Laub, das zur Erde fällt und verfault. Ein alter Mann, der stirbt, ist wie eine reife Frucht, die in die Erde fällt und wieder aufwächst. Der Mensch ist wie das Sorghum. Schneidest du das Sorghum unreif ab, trocknest es und legst es in der nächsten Regenzeit in die Erde,

so verfault es. Es kann nicht keimen. Schneidest du das Sorghum reif ab, trocknest es und legst es in der nächsten Regenzeit in die Erde, so wird es Wurzeln und Blätter haben; es wird hochwachsen und reife Früchte tragen. Ebenso ist der Mensch. Der junge Mensch kann nicht wiederkommen. Der alte Mensch wird wiedergeboren."

Und nachher:

„Wenn der tote Mensch in die Erde gelegt wird, wird er Erde. Wenn das tote Tier in die Erde gelegt wird, wird es Erde. Wenn die Pflanzenblätter in die Erde gelegt werden, werden sie Erde. Von der Erde ist der Mensch. Von der Erde ist das Tier; in der Erde wächst die Pflanze."

Und damit ist das große Rätsel in schlichter Weise gelöst. Von diesem Manne, der in hier außerordentlich selten hohem Grade die Fähigkeit besaß, seine Handlungen und Anschauungen zu erklären, wurde uns der Schlüssel für das Verständnis nach mancherlei Richtung geboten. Auch der Lakka-Opferer sagte: „Das ist für die Erde." Auch bei den Dakka lautet eine Opferformel: „Ich gebe dieses der Erde." Das Opfer für die Erde wird in eine Grube getan. Blut ist der Erde neben Sorghum hier das Liebste. Aus der Erde (nämlich am Horizonte empor) steigt nach aethiopischer Anschauung die Regenwolke und der Regen.

Das ist es, was ich als tellurische Weltanschauung bezeichne. Diese Religion ist im aethiopischen Kulturbesitze durchaus noch nicht bis zur Herausbildung eines Gottes oder eines Gottesnamens herangereift. In dieser Religion, die einerseits im Farmdienst, andererseits in dem Manismus gipfelt, wird nur das Gehen und das Kommen, das Vergehen und Werden betrachtet, gefeiert, herbeigesehnt und gefürchtet. Das, was diese Leute mit dem Weltall an tieferem Sinne verbindet, ist also die Ahnung von einem „unbekannten und namenlosen Gotte". (S. S. 56, Kap. 2.)

□ □

Beschneidung und Buschzeit, heiliges Gerät; Sittenbewußtsein der Aethiopen.

Dem das „kirchliche" Jahr der Zentralaethiopen abschließenden Ernteopfer folgt eine Periode ganz eigenartiger Kultushandlungen, die alle mehr oder weniger untereinander in sinnwertigem Zusammenhang stehen. Wenn das Sorghum geschnitten ist, opfert der Priester Bier und Brei auf dem Farmland, der Pater familias Bier, Brei und Tier den Toten, der Jäger bereitet sich mit Buschopfern auf die Zeit der Steppenbrände und Winterjagden vor, der



Schmied beginnt am Anfang dieser Trockenzeit seinen Hochofen zu bauen und dort die entsprechenden Opfer darzubringen usw.

Die beiden wichtigsten den Ernteopfern folgenden Kultushandlungen sind aber Anberaumung der Buschzeit für die 2. Altersklasse und, wo es üblich ist, des Königsopfers.

In dem Augenblick, in dem wir uns den beiden, unter den aethiopischen Kultussymptomen schwierigst zu verstehenden Kultushandlungen (Buschzeit und Königsopfer) zuwenden, begrenzen wir unsere Aufgabe dem Stoffe entsprechend und mit vollem Bewußtsein. Wir machen uns klar, wie weitgehend unter den Aethiopen Logik und Bewußtsein herrschen und als feste Struktur in Anspruch genommen werden können. Ich frage hier: Was weiß denn der Aethiope selbst vom inneren Zusammenhang seiner Weltanschauung, von Kultus usw., vom „warum" und „wieso" seiner Maßnahmen und seiner Voraussetzungen?

Darauf kann ich nur antworten, daß er in Wahrheit im allgemeinen von alledem n i c h t s w e i ß. Denn er handelt gewohnheitsgemäß und entsprechend dem Herkommen. Er spricht n i e über diese Dinge und wird sich des Zusammenhanges n i e bewußt. Die ganze Weltanschauung liegt im Unterbewußtsein. Es ist heute ein Gebäude, das aufgebaut ist aus dem Material der Ueberlieferung, und das erhalten wird durch die Unwandelbarkeit der Verhältnisse.

Es ist typisch, daß ich während all der Zeit, die ich mit den Aethiopen des Westsudan, mit denen des Zentralsudan und denen des Ostsudan verbracht habe, nur diesen einzigen Tangale-Gongolamann traf, der mir die soeben wiedergegebenen Erklärungen über die Erde und die Beziehung von Erde, Sorghum und Mensch gab. Und es war kein reiner Aethiope. Seine Mutter war eine von den Tangale geraubte Bororo- also Urfulbefrau. Er hatte von Kindheit auf lange Jahre das Leben der Bergaethiopen geteilt, war seinem aethiopischen Vater entwichen, hatte unter den Flachlandstämmen am Gongola gelebt und war dann zu den Baschama am oberen Benue gekommen. Das mütterliche Blut war nicht äußerlich, wohl aber in seinem Geistesleben erkennbar. Es war ein Mischling, der, obgleich er lange genug daheim gelebt hatte, dennoch die Sitten aller ihm bekannt gewordenen Aethiopen verwechselte. Er konnte nie auseinanderhalten, wie diese das und jene dies halten. In dem Punkt war er durchaus unbrauchbar. Dagegen hatte sich ihm aus dem Durcheinander der vielen, im Grunde genommen doch dem Sinnwert nach gleich fundierten Varianten eine Mittellinie und ein Extrakt eingeprägt. Der Sinnwert war ihm zum Verständnis gekommen. Das Ganze war ihm aus dem Unterbewußt-



Schädeldienst zentralaethiopischer Stämme, oben links Ahnenschädel der Werre bei Jola; oben rechts in Holz nachgebildete Ahnenschädel der Djenleute am Benue; in der Mitte drei Urnen mit Ahnenschädeln der Namdji; unten links Ahnenschädelschale der Bokko.

(Aquarell von Carl Arriens.)

sein in das Oberbewußtsein gerückt. — Dies war das einzige Individuum, das etwas wußte. Und auch er war nur beschlagen in seinem Spezialfach; er war nämlich Totengräber.

Gerade die Ausnahmeerscheinung läßt uns das Normale erkennen. Dieser einzige Mann und Mischling wußte. Alle die andern wissen nicht. Es gibt aber sehr wohl auch eine Logik des Unterbewußtseins, die mit allem, was wir etwa als Ahnungsvermögen, Instinkt, Takt usw. zu bezeichnen pflegen, gleichbedeutend ist; nur ist sie nicht kritisch. Die Logik des Unterbewußtseins der Aethiopen nimmt den Zusammenhang von Fall zu Fall wahr, ist aber natürlich nicht imstande, einen Zusammenhang des Ganzen zu erkennen, eine weitere Uebersicht zu gewinnen.

Weil aber diese Kritik der Aethiopen nur eine solche des Unterbewußtseins ist, deshalb schätzen sie nur den Prozeß der Kräfteäußerung ein, deshalb sind sie imstande, Einzelheiten zu beobachten und sich einzuprägen, nicht aber Unklarheiten festzustellen und Kräfteäußerungen zu Begriffen umzugestalten. In Wahrheit hat die tellurische Anschauung keinen Gott. Die Angabe des klassischen Altertums ist durchaus richtig. „Namenlos und unbekannt“, das ist so treffend gesagt, daß es niemand wird prägnanter fassen können.

Aber weil eben alles das im Unterbewußtsein schlummert oder vegetiert, deshalb sind die Leute ja so konservativ. Sie werden ihre Sitten und Anschauungen in Jahrtausenden nicht abändern, wenn die äußeren Verhältnisse sie nicht dazu zwingen. Damit meine ich Aenderung im Sinne der Ausgestaltung, Reorganisation, Erweiterung, Vertiefung. Wohl ist aber im Laufe der Jahrtausende ein Zerfall eingetreten, der die Folge der ungenügenden Ernährung des Unterbewußtseins ist. Unsere Aufgabe beruht darin, die alte lebensvollere Form aus dem erhaltenen Material wieder herzustellen. Wir sind uns aber bewußt, daß wir, wenn wir alles richtig verstehen, dann mehr wissen, als die heutigen Aethiopen selbst. — —

Ganz besonders werden wir zu solcher Feststellung angeregt, wenn wir jene immer wiederkehrenden Sitten untersuchen, die wir unter dem Namen Buschzeit zusammenfassen und von deren wesentlicher Bedeutung die Leute selbst nichts mehr wissen. Vergegenwärtigen wir uns den Typus der wichtigsten Vorgänge.

Die sämtlichen aethiopischen Stämme sind, wie gesagt, nach Altersstaffeln gegliedert. Der wichtigste Uebergang von einer der vier Staffeln in die nächste ist der von der 1. zur 2. Die Kinder treten aus dem Schutze und Obdach des Frauenhauses in den Männerver-

band. Der Männerverband stellt das soziale Fundament dieses embryonalen Staatslebens dar, dessen äußerlich auffallendste Wirkung in der Isolierung den Frauen gegenüber beruht. Die aus dem Frauenhause kommenden Jünglinge machen also ihren wichtigsten Lebensschritt durch, indem sie in die 2. Altersklasse übergehen. Ihnen eröffnet sich nunmehr die Bürgerpflicht, das Bürgerrecht, Teilnahme an Krieg und Opfer, am Wohl und Wehe des „Staatswesens". Der Schritt ist noch weit bedeutsamer für jene Jünglinge, als für die unserer Kulturwelt, wenn auch in der Konfirmation, Firmelung und Reifeprüfung mancherlei Art gleiche Uebergangsmomente geboten werden.

Der Uebergang von der 1. zur 2. Staffel wird bei den Zentralaethiopen überall nicht in dem Weiler, im Dorfe oder in der „Stadt", sondern stets im Busch, meist im unwirtlichen Gelände, oft auch an einem jenseits des Farmlandes gelegenen Platze vorbereitet. Dort lebt der Bursch für längere oder kürzere Zeit. Bei vielen Stämmen wird er der Beschneidung unterworfen, doch ist dies nicht Bedingung. Die Hauptsache ist wohl, daß die Burschen unter Leitung des Priesters eine Zeitlang abseits des Dorflebens, in strenger Trennung von den Weibern verbringen und dabei die Geräusche der heiligen Geräte, die bei den Initialzeremonien geblasen, geschwungen oder geschlagen werden, kennen lernen.

Die Instrumente, die im Busch zum Tönen gebracht werden, sind dreierlei Art: 1. Blasinstrumente, die nach weit verbreitetstem Ausdruck hier als Laeren bezeichnet werden müssen, wenn auch dieser Name bei diesem und jenem Stamm auf nicht dem Kultus dienende Instrumente angewendet wird. Diese Laeren sind zum Teil untereinander abgestimmt, so daß sie orchesterartig gespielt werden und in der Wirkung an Pansflöten erinnern, ohne daß die eigentliche Pansflöte schon voll ausgestaltet vorkommt; 2. Schwirren, und zwar bald eiserne, bald hölzerne, deren Surren auch in gewissem Sinne abgestimmt wird; 3. endlich Eisenschellen, die ich mit den Komai als Kinna bezeichne. Auch diese scheinen hie und da untereinander abgestimmt gewesen zu sein, so daß wir also lauter Akkordinstrumente hätten.

Diese heiligen Instrumente dürfen die Frauen auf keinen Fall sehen, und zwar wird als Grund angegeben, daß die Farmfrucht verkommen, oder daß die Frauenwelt steril werden würde. Die Aethiopen waren nirgends abgeneigt, mir diese heiligen Geräte zu überantworten, wohl aber mußte ich mich stets verpflichten, sie nie Frauen sehen zu lassen. Die heiligen Instrumente ertönen im allgemeinen nur bei drei Gelegenheiten: 1. wenn ein alter Mann stirbt und nun

begraben wird, 2. wenn das Ernteopfer dargebracht wird, 3. wenn die Burschen im Busch die Weihe durchmachen. Häufig wird von ihrem Geräusch gesagt, es sei die Stimme des abgeschiedenen Alters.

Im Busche nun erklingen den Burschen diese heiligen Geräusche. Dort werden sie mit ihnen vertraut.

Bei einigen Stämmen wird diese Altersklasse beschnitten. Im Allgemeinen führt das der Priester aus. Die Präputien werden dann entweder wie andere der Erde zugedachte Opfer in eine Erdgrube geworfen (so bei den Dakka), oder mit den Schwirren zusammen in der Berghöhle aufbewahrt (so bei den Durru). Auf keinen Fall darf dabei geschrien oder gejammert werden. Vielmehr muß der operierte Bursch sich tapfer und mannhaft benehmen, so daß wir an östliche Aethiopen erinnert werden, bei denen (Nuba und Dinka) die Burschen nur dann von der 1. in die 2. Altersstufe aufrücken können, wenn sie sich als mannhaft in einem Kriegszuge erwiesen haben. An solche Mannhaftigkeitsprobe müssen wir noch mehr denken, wenn dabei eine rituelle Prügelei mit Peitschen stattfindet, bei der die Empfänger der Streiche, ob alt ob jung, nicht mucksen dürfen.

Die Buschzeit ist bei diesen Stämmen obligatorisch, die Beschneidung mehr fakultativ. Einige Stämme üben letztere überhaupt nicht. Einen Hinweis auf das Geschlechtsleben finden wir eigentlich nur da klar ausgesprochen, wo, wie bei den Lakka, die Beschneidung der Verehelichung vorausgehen soll. Aber gerade bei den Lakka wird sie sehr lässig betrieben. Nicht beschnitten sind Baschama, Falli, Musogoi, Lam, Matafall. Beide Geschlechter werden nur bei den Baja beschnitten. Aber die Buschzeit treffen wir mehr oder weniger lang ausgedehnt bei allen Stämmen.

Die ausgebildetste Form ist die der Nambji. Nach der Beschneidungszeit müssen die jungen Leute noch ein Jahr im Busch bleiben, und zwar müssen sie mit beginnender Regenzeit einen Platz im Busch roden, müssen säen und ernten und dürfen nicht eher heimkehren, als bis sie ihre Ernte eingeheimst haben.

Wichtig ist nun, was die Leute sagen, wenn ein Bursch an der Operation oder an den Folgen der Buschzeit vor der Rückkehr in das Dorf stirbt. Wenn die Mutter klagend nach ihrem Sohne fragt, antwortet der Priester entweder, die Schwirren hätten ihn getötet (so bei Bokko und Tschamba), oder die heiligen Geräte im allgemeinen hätten ihn vernichtet (so bei Dakka), oder der Leopard habe ihn umgebracht (so bei Durru). Mit letzterer Angabe wird uns ein Wink gegeben, der, wie wir gleich sehen werden, sehr bedeutsam ist.

Für den Abschluß der Buschzeit und den Uebergang in die höhere Altersklasse ist es bemerkenswert, daß der zurückkehrende Junge des symbolischen Busch- und Blätterkleides (das sonst nur Frauen tragen) beraubt und „männlich" gekleidet wird. — Also das ist klar. Das verstehen wir. Aber die sonstige symbolische Bedeutung der Buschzeit und Beschneidung bleibt unklar. — Erfreulicherweise bieten gerade die Zentralaethiopen noch andere Vergleichsmomente.

□ □

Beschneidung und Buschzeit; Königsopfer, Leopardenglaube.

Ich sagte am Anfang des vorigen Abschnittes, am schwersten zu verstehen unter den Sitten der Zentralaethiopen seien die Buschzeit und das Königsopfer. Aeußerlich genommen ist die Buschzeit als Uebergang für das dem femininen Familienteile entsprossene und ihm noch immer seit dem Verlassen des Mutterleibes in gewissem Sinne zugehörige Kind in den männlichen Sozialorganismus verständlich, aber wir wissen, daß diese äußeren Vorgänge bei den Aethiopen noch mit einem inneren Sinnwerte Hand in Hand gehen. Daß solche einmal vorhanden gewesen sein müssen, geht aus vielem hervor, aus der Beschneidung, der Verwendung heiliger Geräte und Sitten, die wir nachfolgend erwähnen werden. Diese Sinnwerte sind zunächst unverständlich.

Die Bedeutung dieser Dinge wird uns aber klarer, wenn wir hören, daß die Buschzeit nicht alljährlich, sondern in bestimmten Jahrgruppierungen stattfindet und daß ihre Erledigung vom Verscheiden des Königs abhängt. So hören wir z. B., daß die Buschzeit

bei	den	Nambji	nur	alle	paar	Jahre stattfindet,
„	„	Bokko	„	„	12 (?)	„ „
„	„	Durru	„	„	3	„ „
„	„	Dakka	„	„	7	„ „
„	„	Tschamba	„	„	4	„ „

Man möchte annehmen, diese Perioden seien so entstanden, daß man den Spielraum dem Heranwachsen der 1. Altersklasse überläßt, daß nicht alle Jahre genügender Nachwuchs für Begehung der Buschzeit da ist, und damit hat man wohl die allgemeine Ursache, nicht aber die erschöpfende Erklärung des Sinnwertes gefunden, denn bei Dakka und Mundang hängt die Absolvierung der Buschzeit vom Tode des Königs ab.

Die Könige der Mundang sollen der Tradition nach nur 7 Jahre lang regieren. Ueberleben sie diese Frist, so ist es Sache des Mutterbruders, an einem Stricke den in weiße Kuhhaut eingehüllten Schädel des Vaters dieses lebenden Königs an ihm vorüberzuziehen. Diese Sitte hat den Tod des Königs zur Folge. Dem König schneidet der gleiche Mutterbruder den Schädel ab, auch präpariert er ihn. Dem gestorbenen Könige folgt der älteste Sohn nach. Mit dem Tode des Königs tritt der allgemeine Landfriede ein, der während des Lebens des Herrschers nicht vorkommt; denn die Mundang sind ein räuberisches und sehr kriegslustiges Volk. Mit der Verkündigung des Königstodes und dem Beginne des Landfriedens ist der Aufruf zur allgemeinen Burschenbeschneidung gegeben. Die jungen Leute kommen nun zusammen, und ein durch entsprechende Häute und rote Bemalung als Leopard gekennzeichneter Priester nimmt die Operation vor.

Dann bei den Dakka! Bei diesen ist der König eine geheiligte, dem Volke nicht zugängliche Person. Er verkehrt mit der Menge nicht direkt. Auch ihm ist nur eine siebenjährige Regierungszeit gewährt. Danach „stirbt" er, und zwar „wissen" von diesem Tode nur der Priester und der Schmied, in dessen Händen ebenfalls priesterliche Funktionen liegen. Sie verheimlichen die Todesnachricht und bestatten den Leichnam im geheimen. Solcher Tod erfolgt stets in der Erntezeit. Nun wird vom Priester die Herstellung großer Massen Sorghumbieres angeordnet, und drei Tage nach dem Verscheiden des Herrschers findet ein Volksfest statt, bei dessen Beginn die große Nachricht aller Welt verkündet wird, und in dessen Verlauf der Priester den neuen König bestimmt. Zwischen der Bestimmung des neuen Fürsten und dessen Anerkennung muß aber die Buschzeit und die Beschneidung stattfinden. Das Beschneidungsfest gilt unbedingt als Opfer für den verstorbenen König. Die Dakka sagen, das bei der Beschneidung fließende Blut flösse dem Könige zu, und wenn der neue König schon anerkannt wäre, so würde er infolge der Beschneidung der Jugend unbedingt sterben. — Die Beschneidung selbst wird ausgeführt von dem Oberpriester, der sich zu der Operation in eine Maske wirft, die durch Leopardenfelle und rote Tupfenbemalung charakterisiert ist. Die Beziehung zum Leoparden wird bei verschiedenen Dakkastämmen noch dadurch angedeutet, daß der Oberpriester das Beschneidungsgerät in einer Felltasche trägt, die von der Pranke eines Leoparden hergestellt ist.

Endlich war das rituelle Königsopfer vordem noch bei den Bum und bei den Baja üblich. Ueberall wurde es in bestimmten Zeitab-

schnitten vorgenommen. Die Opferung der Könige war wie bei den Schilluk eine gewaltsame aber geheime und lag bei Mundang, Dakka und Bum in den Händen des Oberpriesters, auch wenn bei den ersteren der Mutterbruder, wie angegeben, die Anregung bot, und wurde nur bei den wüsten Baja vom eigenen Sohne ausgeführt.

Aus diesen Angaben ersieht man, daß die Periodeneinteilung der Buschzeiten — die auch bei den Völkern vorkommt, die das Königsopfer ebensowenig kennen wie ein eigentliches Königtum überhaupt — mit der Sitte der Mundang und Dakka eine gewisse Analogie darstellt. Diese Aehnlichkeit wird noch weiter betont durch die verschiedentlich erhaltenen Angaben, daß das Königsopfer ebenso wie die Buschzeiten „für reichen Regen" gut seien.

Eine sehr interessante Summe von Mitteilungen konzentriert sich bei diesen Sitten um die Verwendung des Leoparden. Wir sehen, daß der beschneidende Oberpriester ostentativ in das Gewand des Leoparden gehüllt ist und in typischer Weise die Beschneidungswerkzeuge in der Pranke eines Leoparden trägt. Stirbt ein Bursch in dieser Buschzeit, so wird hie und da gesagt, der Leopard habe ihn getötet, und gleichzeitig hören wir, daß diese Buschzeit gewissermaßen dem Könige geweiht ist, dessen Totem durchweg der Leopard ist. Die Glieder der Königsfamilie haben hier den Leoparden als Totem. Sie dürfen ihn nicht töten und nicht von seinem Fleische genießen. Wenn der Mundangkönig die Spur des Leoparden in seinen Farmen sieht, weiß er, daß er sterben muß. Wenn der Bajakönig sterben soll, genügt es, ein Leopardenhaar in sein Bier zu praktizieren; er stirbt daran. Bei den Bum, deren Könige früher alle sieben Jahre vom Oberpriester gebunden und lebend begraben wurden, heißen die in der Buschzeit erklingenden Schwirren Leoparden, und von den in der Buschzeit gestorbenen Jünglingen hört man auch, wie bei den sittenverwandten Durru, sagen, der Leopard habe sie getötet. Der König der Dakka darf nicht vom Leoparden genießen, aber in der von seinem „Minister" getragenen Reichstasche finden sich Schnurrbarthaare des Leoparden.

Und dieses Leopardenfell als äußeres Abzeichen des beschneidenden Priesters bei den Zentralaethiopen erinnert uns vor allen Dingen daran, daß auch bei den Ostaethiopen das Leopardenfell Priestertracht ist, und daß bei den alten Aegyptern die Priester in Pantherfelle gekleidet waren.

So tritt eine klare Beziehung immer mehr und mehr hervor. Der Sitten sind viele, der Varianten eine Unzahl, aber dem Ursprunge nach

kann es nicht gut mehr als eine Entwicklungslinie gegeben haben. Fast erscheint uns dieser König der Aethiopen überhaupt nicht als ein König in unserem Sinne. Er, der nichts zu sagen und nichts zu bestimmen hat, er, der fern vom Volke verschlossen gehalten wird, dünkt uns mehr wie ein großes Opfer, daß alle sieben Jahre gemeinsam mit der Gabe der Buschzeitler, der aus der 1. in die 2. Klasse aufsteigenden jungen Leute, der großen Natur, der Erde oder wie man will, zum Opfer gebracht wird, damit sie Fruchtbarkeit spende — denn, wenn ungewöhnliche Trockenzeiten eintreten und die Saat verdorren sollte, wurde der König früher geopfert und wurden unregelmäßige Buschzeiten abgehalten.

Hier spricht ein innerer Zusammenhang so klar und vornehmlich, daß seine Bedeutung unverkennbar ist. Aber ob diese Bedeutung eine ursprüngliche oder eine sekundäre ist, läßt sich ohne weiteres nicht entscheiden.

□ □

Der Typus der zentralaethiopischen Kultur.

Jedenfalls scheint mir aus allem bisher Gesagten ohne weiteres festgestellt werden zu dürfen, daß der aethiopische Kulturgehalt in diesem zentralen Gebiete heute mindestens so klar erhalten ist wie im östlichen Nilgebiet und im Heimatland der „historischen" Aethiopen. Die Grundlagen stimmen hüben und drüben miteinander überein.

Die Zentralaethiopen — um von der Schilderung einzelner Volksstämme die wichtigsten Punkte noch einmal zu wiederholen — sind patriarchalisch geschlechterweise organisierte Splitterstämme mit innerem Skalenaufbau und einer Wirtschaftsform, die vom Farmbau und zumal der Sorghumkultur ausgeht. Die Weltanschauung stellt in homogenem Ineinanderfließen manistische und tellurische Ideen dar: sie tritt am stärksten hervor 1. im Totendienst und in allen jenen Handlungen, die der Rückkehr der Verstorbenen in der Nachkommenschaft der eigenen Familie zum Zwecke haben; 2. im Farmbaufest, und zwar vor allem in einem dionysischen Herbstopfer und in einer vorbereitenden Frühjahrszeremonie; 3. im Skalenbau der Sippen gelegentlich der winterlichen periodenweise abgehaltenen Buschzeit, deren Begehung die 1. Altersklasse in die 2. hebt; 4. endlich in einem nach ähnlichem Periodenbau geregelten sogenannten Königsopfer, welches der Oberpriester, der Pfleger der Farmkultur, darbringt, während dem Pater familias die Sorge für den Ahnendienst vorbehalten bleibt.

Mit rigoroser und oft brutal durchgeführter Klarheit treten diese Grundzüge bei den Zentralaethiopen hervor, die uns als ein unerschütterlich und unbeirrbar frommes und in ihrer Weise hochsittliches Stammeskonglomerat erscheinen. Trübungen der ursprünglichen Kulturbilder können wir besonders bei westlichen und südlichen Stämmen feststellen, bei denen die Nachwirkungen libysch-atlantischer Kulturwellen wahrnehmbar sind.

Nun einige Beispiele. —

1.

2.

3.

Heilige Blasinstrumente der Zentral-Aethiopen.

1) Der Namdji, 80 cm lang. 2) Der Kiri, 63 cm lang. 3) Der Dakla, 51 cm lang.

(Von Carl Arriens.)



Perr, heilige Rohrflöten der Lakka. 13 cm lang. Siehe Text S. 167.
(Gezeichnet von B. Danschke.)

Sechstes Kapitel.

Zentral-Aethiopen der Schari-Logone-Länder.

Inhalt: 1. Kultur der Mundang, deren Königtum, Altersklassensystem, Geschlechterbau, Manismus und Tellurismus. 2. Kultur der Lakka, deren Volks- und Geschlechterorganisation, Gewerbeleben, Profan- und Kultusgewohnheiten. 3. Kultur der Baja, eines „wüsten“ Volkes, bei denen aus altaethiopischem Kulturzustande Verwilderungserscheinungen, wie Königsmord, Kannibalismus und andere abstoßende Sitten aufgeschossen sind.

Die Schilderung zentralaethiopischer Stämme würde der Linie unserer Betrachtung entsprechend exakterweise mit jenen Völkern zu beginnen haben, die auf dem östlichen erhabenen Rande des Tsadsee-Beckens, also in Wadai wohnen und schlechtweg als Kerdi oder Heiden bezeichnet werden. Die Literatur bietet von ihnen nur Namen, und was ich selbst von Darfur-, Wadai- und Kanemleuten hörte, genügt nur für die Erkenntnis, daß sie echte Aethiopen im Sinne der Scharistämme und gleichzeitig einen Uebergang zu den Teda oder Tubu darstellen; es genügt aber heute noch nicht, um eine eingehende Schilderung ihrer sozialreligiösen Lebensfundamente zu entwerfen.

Demnach beginnt meine Darstellung mit den Völkern, die das Zuflußgebiet des Tsadsees im Süden bewohnen. Zunächst sind da die Mundang, ein Stamm, dessen Architektur uns hier den Südrand der libyschen, über Kotoko und Musgu hereingebrochenen Einflußwelle zeigt — eine Erscheinung, die auch im echt matriarchalischen Rechte des königlichen Mutterbruders zum Ausdruck kommt. Ich glaube, einen Volksstamm, der solche Beziehung aufweist, schon deshalb in den Vordergrund des Interesses schieben zu müssen, weil wir in der Betrachtung dieser Völker niemals die Nähe und Wucht solcher einflußstarken Nachbarschaft aus dem Auge verlieren dürfen — wie ich die Beschreibung der Zentralaethiopen ja auch mit einem entsprechenden Mischkulturtypus abschließe.

Zum zweiten schildere ich dann in den Lakka einen Teil des weit ausgedehnten Sarre-Dokula-Volkes, das so recht eigentlich den aethiopisch-patriarchalischen Kulturbau in vielen Einzelzügen markant zum Ausdruck bringt und gewissermaßen einen wenig verfälschten Urtypus darstellt.

Drittens endlich wenden wir uns den südlich wohnenden „wüsten" Baja zu, die den Uebergang zu südlichen, südwestlichen und südöstlichen Völkern, zu Stämmen des Kongo-Beckens und der Westküste, darstellen. Starker Verlust und Verwilderung altaethiopischer Kulturelemente sind hier am bedeutsamsten.

▪ ▪

Die Mundang.

Mundang; Königtum, Königstod, Königsbegräbnis.

K ö n i g t u m, K ö n i g s t o d, K ö n i g s b e g r ä b n i s. An allen aethiopischen Stämmen, d. h. solchen rein aethiopischer Kulturen, können wir die Beobachtung machen, daß sie, wenn sie auch eine sicherlich vertiefte, materielle Kultur besitzen, doch entschieden sozial minder begabt, embryonal entwickelt oder doch mehr dem Verfall als der Zusammenfassung zugerichtet sind. Wir wissen, daß die Versplitterung das direkt Typische der aethiopischen Stämme ist. Wo wir aber eine weiter ausgedehnte Macht, eine politische Zusammenfassung eines größeren Gebietes sehen, da ist es auch niemals schwer, festzustellen, wie stark der Konflikt zwischen einer dynastischen Macht und einer zersetzenden prinzipiellen Uneinigkeit der „Völker", der Sippenverbände ist. — Das beste Beispiel, das ich hierfür überhaupt kenne, bieten aber die Mundang, wie wir sogleich aus der Einführung in deren Sittenart erkennen werden.

Die Mundang feiern, wie alle südlichen Nachbarn, vor allem mit voller Begeisterung das Fest der Beschneidung, das Djang(u)ae. Dieses kann jedoch nur dann stattfinden, wenn ein Gong, ein König, gestorben ist. Nun muß aber — wenigstens der Tradition nach — ein jeder König, ob er der große mächtige von Lere oder der irgendeines kleinen Dorfes ist, im siebenten oder achten Jahre seiner Herrschaft sterben. Er muß sterben, ob die Natur oder er es wollen oder nicht. Wer den etwa Widerstrebenden zum Ende zu zwingen hat, das ist aber kein anderer als sein Pulian, d. i. der Bruder seiner Mutter.

Wenn der König nämlich nicht acht Jahre nach seinem Regierungsantritt von selbst stirbt, so muß der Pulian den Schädel des verstorbenen Vaters des Königs, also seines Vorgängers, in eine weiße Kuhhaut gebunden, an einem Stricke auf dem Boden da vorbeischleifen, wo der derzeitige „überfällige" König sich befindet, so daß der dies memento mori sieht. Wenn er das aber gesehen hat, dann wird er unbedingt in der folgenden Nacht sterben. Ist das geschehen, so fällt dem Pulian die zweite Aufgabe zu: er muß dem soeben verstorbenen Könige den Kopf abschneiden. Der frische Kopf wird dann seinerseits in eine weiße Kuhhaut genäht, so verhüllt in einen großen Topf gelegt und diese Urne sorgfältig auf den Berg hinausgetragen, in dem die Mausoleumshöhle der Königsköpfe sich befindet. Der enthauptete Körper wird aber in den Fluß geworfen. Niemand kümmert sich weiter um den königlichen Leichnam.

Und doch hat sich aus älterer Zeit wohl eine Erinnerung an eine andere Bestattungsform, an eine Parallelzeremonie erhalten, über deren Zusammenhang mit diesem rituellen Königsmorde ich augenblicklich nichts weiter zu sagen vermag. Nämlich außer der Schädelverwahrung und Körpervernachlässigung erfolgt noch eine „Königsbestattung". Es besteht ein Grab für den verstorbenen oder getöteten König, aber er findet, wie wir sahen, nicht selbst darin Aufnahme. Vielmehr hat der Pulian noch zwei junge Sklaven, einen Knaben und ein Mädchen, durch Kopfabschneiden zu töten. Diese beiden finden samt ihren Köpfen Aufnahme in dem Königsgrabe. Wenn es nun aber ein ganz kleiner König war, der so ins Jenseits wanderte, ein armer Wicht, in dessen Nachlaß es nicht solche Sklavenmädchen und -buben gibt, so begnügt man sich damit, zwei Hölzer zurecht zu schnitzen, sie schwarz zu färben und statt der fleischlichen Opfer in die Grube zu stoßen. Die Graböffnung wird mit einem großen, glockenähnlichen Deckel, der mit einem Handgriff versehen ist, geschlossen. Danach schlachten sie für den verstorbenen König viel Rindvieh, für mächtige, wie den von Lere, bis an die hundert Stück, und zwar Buckelrinder, da man die kleine, alte

Rinderrasse hier nicht mehr kennt — sich übrigens im Mundanglande ihrer auch nicht mehr erinnert. Es ist eine große Festzeit.

Nun ist es im Mundanglande aber genau umgekehrt als bei höher entwickelten Staatszuständen. Im Mundanglande herrscht zu Lebzeiten des Königs ununterbrochen Fehde; bei seinem Tode erst zieht ein Landfriede ein. Denn diese Könige sind aller Beschreibung nach mehr Räuber als Könige. Sie führen mit aller Welt kleine Raubkriege — mit diesem Flecken, um seine Kühe zu erobern, mit jener Familie, um ein hübsches Mädel zu stehlen. Sie rauben und plündern im Inland und rauben und plündern im Ausland. Und wie die Könige es vormachen, so ahmen es sachlich und logisch alle starken Familien nach. Es sind Zustände wie im alten Florenz — nur daß der geniale Schöpfergeist fehlt, der dem Stärkeren und Ueberlegenen auch den Sinn für Neuschöpfungen verleiht. Jede starke Familie kämpft gegen die andere. Ja, ganz besonders einflußreiche scheuen sich nicht, gegen den eigenen König und sein Besitztum einen Streifzug zu unternehmen. Man gibt seinen Gelüsten eben nach, und wer die Beute hat, lacht über die andern. Es ist ein so echt aethiopischer Zustand, wie er nur im Kipirsigebiet oder bei den Tamberma oder im Lobigebiet herrscht, und eigentlich ist das einzig Merkwürdige bei der Sache, daß diese Sippen überhaupt einen König, hie und da sogar einen starken König haben, der nicht etwa Ordnung schafft, sondern der, ganz ähnlich dem Zustand im Mossilande, gleich allen anderen, die in dieser Atmosphäre leben, dem Zwistigkeitsteufel anheimfällt und demnach allen in althergebrachter Weise mit räuberischem Beispiel vorangeht.

Mundang; Beschneidung.

Beschneidung. Sobald nun aber, wie gesagt, der König gestorben ist, tritt alsogleich allgemeiner Friede ein. Nach allen Seiten werden Boten entsandt, die tragen einen Stengel von Sorghum (= sorre) oder Okro (= luri), als Zeichen einer interimistischen Friedensperiode, und melden überall, jede Ortschaft solle sich nun für die bevorstehende Beschneidungszeit vorbereiten.

Gleichzeitig wird am Tage des „Verscheidens" des vorigen Königs ein neuer Gong eingesetzt, das ist gemeiniglich sein ältester Sohn. Dann werden vier tüchtige Burschen ausgesandt, die müssen im Busch einen weiten Plan reinigen, auf dem die Zeremonie stattfinden soll. Und dann kommt alles dorthin, was die Operation über sich ergehen lassen will oder muß. Da das Fest der Beschneidung (= djang(u)re) nur alle sieben Jahre stattfindet, so haben sich natürlich die verschiedensten Jahrgänge aufgespeichert. Aber noch mehr. Einige haben sich aus Furcht vor dem heiligen Tosen der Schwirren frühere

Gelegenheiten entgehen lassen, und so kommt es, daß neben jungen Burschen Männer auftreten, die schon Kinder haben. Und dann gibt es auch Eltern, die in ihren Kindern die Furcht vor dem Rauschen der Ahnenstimmen gar nicht erst aufkommen lassen wollen, oder die ganz richtig meinen, in jüngeren Jahren heile solche Wunde schneller — kurz, auch Kinder, die noch von der mütterlichen Brust leben, werden da hinaus gebracht.

Der Bakane, der die Operation ausführt, ist höchst eigentümlich aufgeputzt. Der Mann ist über und über mit Sale, d. i. roter Erdfarbe bemalt. Sein Kopf ist mit einem Stück Leopardenfell bedeckt, unter dem das Gesicht, mit grellem Rot bemalt, herausschaut. In jeden Mundwinkel hat er ein Beschneidungsmesser geklemmt; eins hat er noch in der Hand. So ausgerüstet steigt er in das Wasser, an dem die Beschneidungszeremonie vor sich geht. Man sagt, er tauche in dem Wasser ganz unter; aber das kann auch ein Irrtum sein. Jedenfalls befindet er sich im Wasser, während man ein Menschenkind nach dem andern, alt und jung, herbeibringt, daß er ihm das Präputium (= koake) abschneide.

Die Operationen werden von diesem Mann anscheinend in schneller Reihenfolge vorgenommen. Man führt einen Burschen nach dem andern an den Fluß, aus dem der Beschneider seine Arme herausstreckt, um ein Häutlein nach dem andern vorzuziehen und schnell abzuschneiden. Die Koake werden alle in ein Loch geworfen, das an dieser Stelle in das Ufer gegraben ist und das später zugeworfen wird. Die Operierten werden ihren Angehörigen übergeben, damit diese sie verbinden und weiter versorgen. Es ist verpönt, zu jammern oder zu schreien, und trotzdem dröhnen die gefürchteten Laute währenddessen durch die Luft.

Denn inzwischen schwingen die älteren Männer emsig die Schwirren, von denen man mehrere Arten unterscheidet. Da sind zunächst die Schwirreisen, die eigentlichen Mafalli, die mächtig surren sollen. Denen schließen sich gleichmäßig dröhnende Falliku, das sind Schwirrhölzer, an. Die Mundang haben besondere, vorn mit einer Kerbe versehene Exemplare, denen sie ganz besondere Klangfärbung zuschreiben. Diese Falliku surren die Stimmen der Mittellage. Dann gibt es endlich noch die Mafalli-serre, Schwirrohre, die aus Sorghumstengeln hergerichtet sind und den ganz ähnlichen Typen der Mossi, Tamberma und Jukum entsprechen. Hier sind sie aber nicht wie bei jenen Spielzeug; hier surren sie als heilige Werkzeuge die höheren Klänge des Schwirrkonzertes. — Zur Vollständigkeit sei erwähnt, daß man mir auch noch von Mafalliku aus Baumrinde und von Mafalli-

teffai, aus Kalebassen hergestellten Schwirren, berichtete, die den eingeweihten Zöglingen später zur Uebung dienen sollen. Es ist mir nicht gelungen, von diesen Varianten eine Vorstellung zu gewinnen, da sie dem Material an sich nach viel zu leicht sein müssen, um das Hervorbringen von Tönen zu ermöglichen.

Jedenfalls vollführen während der Operation die eigentlichen ernsten Schwirren im Hintergrunde einen heillosen Lärm, der geeignet sein dürfte, einen jungen Menschen, der genügende Vorahnungen mitbringt, der fernerhin nicht gerade erst das Gruseln kennen zu lernen braucht und der sich vor, mitten in oder hinter einer Operation befindet, das Herz schwer zu machen, und ihn dazu stimmt, gläubig düsterer Gewalten zu harren, die ihn bedrängen können.

Aber es ereignet sich nichts Zauberhaftes oder irgendwie Ueberirdisches. Es geht vielmehr sehr irdisch und sogar recht heftig irdisch zu. In dieser wunderbaren Zeit ist nämlich Prügelei für alle Gebenden fakultativ, für alle Nehmenden obligatorisch und nur der Herr König macht hiervon eine Ausnahme, d. h. er darf nur prügeln, ohne selbst verpflichtet zu sein, wie die andern, eine Prügelsuppe, die ein guter Freund ihm liebevoll einbrockt, geduldig mit gebücktem Rücken auszulöffeln. Dieses Spiel beginnt der König selber, und zwar nimmt er das übliche Instrument, eine burre-huasuome, eine Peitsche aus Flußpferdhaut. Wenn der König die vor einem Mann aufhebt, so ist der Bedrohte verpflichtet, sich artig vornüber zu beugen und so seinen Rücken den königlichen Gnadenstreichen freiwillig bequem zu stellen. Die Sitte will, daß er das so tut und alles folgende hinnimmt, ohne zu mucksen oder zu schreien. Wenn er jammert oder wegläuft, wird er gründlich verspottet.

Und wie der König es vormacht, so ahmen es alle andern nach. Ein jeglicher muß dem guten Herkommen gemäß seinen Rücken hinhalten, wenn ein guter Freund seinen Knüttel an ihm versuchen will. Es bleibt ihm im Grunde nichts weiter übrig, als heute die Zähne zusammenzubeißen und darüber nachzudenken, wem er morgen diese fromme Gabe weitergeben kann. Diese amüsante Beschäftigung währt nicht weniger als zwei Monate, d. h. so lange die Wunden der Burschen nicht geheilt sind, welcher Prozeß ungefähr diesen Zeitraum in Anspruch nimmt; und während dieser ganzen Zeit prügelt man sich allmorgentlich etwa von Sonnenaufgang bis zur Sonnenhöhe. Und die beschnittenen Knaben prügeln einander genau ebenso, lernen das bei dieser Gelegenheit und gewinnen so vor allem die hochgeschätzte Kunst Schmerzen zu ertragen, ohne etwas davon merken zu lassen — worauf das ganze ja wohl hinauskommt.

Außer dem König selbst gibt es eine einzige Persönlichkeit, die diesem Verfahren nicht ausgesetzt ist, das ist des Königs Sohn, und zwar derjenige, der aller Wahrscheinlichkeit nach dereinst dem Vater nachfolgen wird. Dieser Jüngling wird nicht der allgemeinen Prügelei ausgesetzt, sondern daheim im Königsgehöft beschnitten.

Fernerhin muß bemerkt werden, daß es überhaupt recht viele Mundang zu geben scheint, die nicht beschnitten sind. Uebereinstimmend wird angegeben, daß diese Unterlassung aus Furcht vor dem Dröhnen der Schwirren, nicht aber aus Furcht vor der Operation oder der Prügelei geschehe. Dem Europäer ist die Furcht der Leute vor den Schwirrhölzern und Schwirreisen einfach rätselhaft. Diese Angst besteht nicht nur bei den Weibern und Kindern, die nicht wissen, um welch ein Geräusch es sich handle, sondern in gewissem Sinne bei den Schwirrern selbst. Es ist, als ob die Furcht, die sie andern mit ihrem harmlosen Luftkreisen beibringen, in ihnen selbst ein Gefühl des Respektes vor der Macht der Instrumente, die in ihren Händen liegen, erwecke. Ich habe manchen alten Aethiopen Nordkameruns in meinem Studio die Schwirren in seine Hände nehmen und sein Gesicht in ernste Falten gleiten sehen.

Die Beschnittenen mögen nun also in ihrem Buschlager eine schöne Angst verspüren, wenn das unheimliche Rauschen allabendlich an ihr Ohr bringt. Zehn Tage läßt man sie über den Ursprung der Töne im unklaren, dann aber werden sie aufgeklärt, und diese Aufklärung führt sie gewissermaßen in die Rechtsame eines Bürgers, eines stimmberechtigten Stammesgliedes hinüber.

Das Leben der Beschnittenen ist natürlich durch keinerlei Nahrungssorge bedrängt. Die Väter haben ihnen da draußen Häuserchen aus Sekko- (= hiki; Mattenwände) wänden gebaut, in denen sie schlafen, während die Väter oder älteren Brüder, die es auf sich genommen haben, das Leben im Beschneidungslager zu teilen, außerhalb unter Bäumen oder unter dem freien Himmel ihr Haupt zur Ruhe niederlegen. Die Ernährung der Gesellschaft erfolgt vom Dorfe oder von der Stadt, jedenfalls vom heimatlichen Gehöft aus. Mütter und Schwestern bereiten daheim das Essen und bringen es in die Nähe des Beschneidungslagers, dem sie aber um alles in der Welt nicht allzu nahe kommen dürfen. Sie legen die Atzung zu festgesetzter Stunde an verabredeter Stelle im Busch nieder, und dann kommen die Väter oder älteren Brüder und holen es ab.

Nun sind aber auch ganz kleine Kinder unter den Beschnittenen, solche, die noch nichts anderes genießen als was die Natur ihnen durch

die Brust der Mutter bietet. Der Vater, der ein solches Kind mit in das Beschneidungslager zur frühzeitigen Operation bringt, muß sich der Mühe unterziehen, es alltäglich, wohl eingewickelt, zum Gehöft der Mutter hinab zu bringen, wo es dann seine Nahrung auf folgende gelungene Weise erhält: Die Mutter darf das kleine Bübchen in dieser Zeit nicht sehen; sie muß sich also in einem Hause mit einer Sekkowand aufhalten, in der einige Maschen beiseite geschoben sind. Der Vater kommt mit dem Baby von außen heran, die Mutter reicht durch den Sekkomattenspalt die Brust heraus und nun kann das Würmchen seinen Hunger stillen. Ist das zur Genüge geschehen, so wickelt der Vater das Kind wieder ein und trägt es in das Beschneidungslager zurück, in dem ihm die ganze Wartung des Geschöpfchens, alles Waschen usw., zufällt. Und jeden Morgen, und wohl noch öfter am Tage, trägt er das kleine Wesen wieder zu seiner Mutter hinab.

Nach zwei Monaten schlachtet der Vater dann Hühner, Hähne, Ziegen, einen Bock oder gar ein Stück Rindvieh. Die Beschnittenen werden alle gemeinsam vom Beschneidungslager hinüber in den Ort geführt. Sie haben an diesem Tage den großen wichtigen Wechsel in der Tracht vorgenommen. Vordem hatten die Buben als „Kleidung" das Djelle, ein kleines Penisfutteral aus Flechtwerk, das anscheinend genau dem von den Moba getragenen gleicht. Und größere Burschen hatten sich mit einem Saffae, einem Baumwolläppchen, behelfen müssen. Nun aber erhalten sie das Hoke, ein tüchtiges Leder, das mit Kaurimuscheln besetzt ist. Alles Blätterwerk haben sie im Busch gelassen. In dieser „Gewandung" nun ziehen sie also erst vor das Haus des Königs. Der nimmt aus der Schar die Kinder seiner Familie heraus. Es wird da noch etwas getanzt, und dann macht jede Familie die Ansprüche an ihre Sprossen geltend. Jeder Vater greift sich seinen Sohn aus der jubelnden Rotte und führt ihn im Triumph heim zur Mutter. Da wird nun gründlich gefeiert. Daß die Mutter der splendiden Fleischspende des Vaters eine solide Breimasse zugrunde gelegt hat, ist ganz sicher. Dann gibt es Bier, von dem die Mundang zwei Arten unterscheiden, nämlich Idere, eine dicke, warm zu trinkende, frisch bereitete Suppe, mehr an eine Mehlsuppe als an Bier erinnernd, und Himi, ein stark gegorenes Bier. An diesem Tage trinkt man natürlich Himi. — Mit dieser Empfangsfestlichkeit ist die große Zeit im Leben der Burschen abgeschlossen und für das Volk die Periode des Landfriedens verstrichen. Plünderei und Raub werden wieder legitim — soweit die Macht reicht. — Die Beschneidung der Mädchen fehlt.

Mundang; Altersklassen, Jugendliebe, Ehe, Totemismus, Schmiede, Geburt.

Altersklassen, Jugendliebe, Ehe, Totemismus, Schmiede, Geburt. Die Altersklassen, in die die Mundang die männlichen Stammesgenossen zergliedern, sind nun folgende:

I { 1. wia-lan-poen, das sind Babys.
  { 2. wenje fain, kleine, zumeist noch nicht beschnittene Buben.
II 3. tibana, große, meist schon beschnittene Burschen.
III 4. dobli, ältere Leute, die erwachsene Kinder haben und durch diese die Farmen bestellen lassen können.
IV 5. maga-dschogge, ganz alte Männer, in dem Sinne gänzlicher Verbrauchtheit nicht nur der körperlichen, sondern auch der geistigen Kräfte.

Diese naturgemäße und bei diesen Aethiopen immer wiederkehrende Gliederung birgt innere Trennungsgesetze in sich. Es gibt einige ganz scharf ausgesprochene, äußerliche Einschränkungen. So dürfen Unbeschnittene unbedingt keine Eier essen; — eigentlich ist das nur ganz alten Leuten gestattet; — Tibana und Dobli sollen ferner keine Alligatoren und Hühner genießen. Bei der Besprechung dieser Speiseverbote ward mir erzählt, daß eine Familie unter den Mundang sei, die der Djallume, die auch Hunde verspeist, was die Mundang im allgemeinen als Ausnahme bezeichnen, unbedingt aber der Jugend sonst vorenthalten.

Die „Freundschaft" zwischen Bursch und Mädel stellt sich ganz von selbst ein und hat sittengemäß abgerundete Formen. Irgendwo beim Spiele oder Tanz werden sie aufeinander aufmerksam. Hat der Bursch sie beim Tanze mehrfach beobachtet und seine Schlüsse gezogen, so sendet er ihren Eltern entweder kpai, d. h. Eisenschaufeln, oder Ziege oder Schaf, und damit ist Absicht und Wunsch klar. Sind nämlich Vater und Mutter einverstanden, so senden sie Bier zurück. Das gilt als Zusage, und der Bursch sendet seinerseits wieder einige Schaufeln zum Zeichen der Dankbarkeit. Wenn dann abends wieder Tanz gewesen, trennt sich das junge Paar nicht mehr, sondern die Jungfrau begleitet den Jüngling in das väterliche Heim, wo dieser ein behagliches Häuschen bereit gestellt hat. Die beiden an diesem Verhältnisse Beteiligten werden als Gwebe bezeichnet.

Die Maid schläft von dem Tage an bei ihrem Gesellen — Nacht für Nacht. Die Mundang schworen mir, das sei harmlos und bleibe harmlos; es sei ein Spiel, das auch nur Spiel bleibe. Sie müssen dabei wohl aber von dem „harmlosen Spiel" andere Begriffe gehabt haben als ich, denn als ich ihnen später die wichtige Frage nach der Stellung bei der Begattung vorlegte, da sagten sie mir: Verheiratete Leute pflegten den Beischlaf meist in der Seitenlage, manche auch in

der Ueberlage (europäische Form) auszuüben. Einige blieben aber auch der Sitte des Gwebe treu. Ich fragte nun, welches denn die Sitte des Gwebe sei und erhielt darauf die schöne Antwort: „Gwebe nennen sich der Freund und die Freundin gegenseitig. Wenn die Freundin mit zum Freunde geht, um bei ihm zu schlafen, so suchten die beiden gewöhnlich in der Hockstellung miteinander zu koitieren, und in dieser Form würde denn auch die Ehe vollzogen."

Daraus ersieht man also, daß das Spiel dieser Gwebe in unserm Sinne kaum als harmlos bezeichnet werden kann, wenigstens im allgemeinen nicht, wenn auch aus nachfolgender Schilderung klar zu ersehen ist, daß hie und da auch bei den Mundang auf die Keuschheit der Braut Gewicht gelegt wird. Jedenfalls dauert der Zustand des Gwebe etwa drei Jahre, und dann kann man wohl annehmen, daß die beiden sich auch heiraten werden. Viel Wechsel in Liebschaften kommt nicht vor. Aber der Ehevollzug kann durch Mittellosigkeit des Bräutigams weit hinausgezögert werden, wodurch es gar leicht vorkommen kann, daß ein anderer ihm das Frauchen noch in letzter Stunde wegschnappt.

Der Bursche arbeitet im allgemeinen naturgemäß auf der Farm seines Vaters; aber zweimal im Jahre muß er dem Schwiegervater Knechtdienste leisten. Damit wird sein Verhältnis zu diesem offenkundig. Will er aber endgültig heiraten, so hat er eine umfangreiche Zahlung zu leisten: etwa 15 Ziegen, 2 Kühe und 1 Ochsen. Danach bringt der Schwiegervater seine Tochter samt ihrer Ausstattung, die in Kalebassen (= (n)here), Töpfen, (= tschiri), einem Mörser (= sangne), einer Mörserkeule (= kussan) usw. besteht, in das Haus des Burschen, d. h. in das Gehöft des Vaters des jungen Ehemannes, in dem dieser noch eine geraume Zeit weilt, bis er sich endlich eine eigene Behausung bauen kann.

In der Hochzeitsnacht schenkt der Bursche dann der Braut noch eine Ziege, und auf diese Gabe hin gewährt sie ihm die Ehrechte. Der Koitus erfolgt seitens des Mannes in aethiopischer Hockstellung. Sind die beiden noch nicht lange miteinander befreundet oder hat der Bursche vorher wohl überhaupt nicht mit ihr im Gweberhältnis gestanden, so erwartet er unbedingt reichlichen Bluterguß auf der Beischlafmatte als Beleg der bisherigen Keuschheit der Maid zu finden. Wird diese Erwartung erfüllt, so ist er sehr erfreut. Die junge Frau kann dann am andern Tage mit ihrer Ziege zu den Eltern gehen, und gibt dabei als Beleg der Zufriedenheit des Gatten offiziell dem Vater dieses symbolische Tier zur Aufbewahrung ab. Ganz ebenso wird es verlaufen, wenn zwei sich nach längerem Gwebezustand heiraten, und wenn der Bursch vorher selbst im „harmlosen Spiele"

die Möglichkeit raubte, die Hochzeitsmatte zu röten. Dann wird er sich schwer hüten, irgendwelchen Streit heraufzubeschwören und vielmehr die junge Frau sehr gern am andern Tage mit ihrer Ziege dem väterlichen Gehöfte zuwandern sehen.

Anders aber wird die Sache, wenn ein Bursche, der selber die Keuschheit bis dahin wahrte, in der Hochzeitsnacht vergeblich nach dem Keuschheitsbeleg der jungen Frau auf der Matte Umschau hält, wenn er sich also sicher weiß, keinerlei Einbrüche in die Jungfräulichkeit des soeben geehelichten Wesens vorher ausgeübt zu haben. Dann wird er ärgerlich. Dann nimmt er der jungen Frau die Ziege wieder weg, so daß sie andern Tages nicht dieses Keuschheitssymbol in ihr Elternhaus führen kann. Und oft begnügt er sich nicht damit. Es kommt dann nicht selten vor, daß er eine Eisenschaufel nimmt, in ihre Mitte ein tüchtiges Loch schlägt und das so zum Symbol gestempelte und entwertete Gerät dem Schwiegervater als schweigende, aber doch beredte Mitteilung und Tatsachenschilderung zusendet. Wenn die junge Frau dann statt mit der Ziege mit der durchlochten Schaufel im Hause der Eltern ankommt, so entsteht darin ob der Schande, die sie hineinträgt, große Wut. Also wird die junge Sünderin daheim gründlich verhauen und dann voller Zorn wieder hinausgeworfen, so daß ihr nichts anderes übrig bleibt, als zu ihrem Gatten zurückzukehren, bei dem sie aber nun einen schlimmen Einzug und eine wenig beneidenswerte Einführung als Gattin findet. Immerhin nimmt man die Sache nur so lange tragisch, als die Wellen der augenblicklichen Erregung sich nicht geglättet haben. Wenn das Frauchen bald guter Hoffnung wird, dann ist alles ganz in der Ordnung. Es kommt noch dazu, daß die Mundang, wie alle Aethiopen, bei aller sexuellen Genußfreudigkeit und Hingabebereitschaft, doch in ihren Worten und Gedanken unendlich keusch sind, eine Sache, auf die ich nachher noch zu sprechen kommen werde, die aber ganz entschieden solche Schwierigkeiten des Ehebeginnes leichter überwinden hilft. Denn worüber der Mensch in Gedanken und Worten schweigen kann, darüber hilft ihm ein stärkeres Gefühlsleben stets ohne Schwierigkeit und schnell hinweg. — Vor der Ehe gehen die Mundangweiber nackt; die verheiratete Frau ist durch einen durchgezogenen Baumwollstreifen ausgezeichnet, der fin oder fen heißt.

In sozialer Hinsicht ist, die Eheverbindungen betreffend, noch nachzutragen, daß die Verehelichung innerhalb der Familiengruppe durch überaus streng eingehaltene Exogamie bedingt wird. Ich hörte von folgenden Familien, deren Namen und Speiseverbote ich hier wiedergebe, bei deren Aufführung ich aber ausdrücklich

betone, daß einmal Mißverständnisse meinerseits in bezug auf das Speiseverbot durchaus nicht ausgeschlossen sind, und daß sie nur einen Bruchteil aus der großen Zahl der Familienbildungen repräsentiert:

Die Familie	Gonkoda	ißt	nicht	pii, den Leoparden.
„ „	Gondschele	„	„	mbolle, den Löwen.
„ „	Gontaba	„	„	oi, gelben Fisch mit dickem Kopf.
„ „	Dabesokke	„	„	munguri, die Hyäne.
„ „	Bambere	„	„	bussame, das Schaf.
„ „	Tosoko	„	„	ssuo, die Schlange.
„ „	Bandju	„	„	tumburi, den Raben.
„ „	Towaja	„	„	tigirgan, Fisch mit Hundezähnen.
„ „	Bangue	„	„	guo, den Hund.
„ „	Basse	„	„	se, den Büffel.

Das betreffende Tier ist für die Familie „Ssiri", d. h. eine heilige, gewissermaßen unantastbare Sache. Wenn z. B. ein Mitglied der Familie Tosoko eine ssuo, eine Schlange, in seinem Hause trifft, so darf er sie um alles nicht etwa totschlagen oder auch nur hinausjagen. Vielmehr muß der Mann schnell eine Mischung aus Benniseed und Salz herstellen und diese in einer Kalebasse der Schlange hinreichen. Die Schlange wird sich dann ein wenig aufrichten, davon genießen und sich wahrscheinlich entfernen. Uebrigens halten unter den Mundang einige Familien, denen sie besonders heilig sind, daheim (genau wie gewisse Westaethiopen Nord-Togos oder der Mossiländer) in ihren Kornspeichern Schlangen, die dann eindringende Ratten und Mäuse verzehren. — Oder aber: wenn ein Mitglied der Gonkodafamilie (der Königsfamilie) die Spuren eines Leoparden in seiner Farm sieht, so weiß es, daß sein Lebensende nahe herbeigekommen ist. — Oder aber: die Mitglieder der Bassefamilie sagen, es würden einem jeden von ihnen die Hände abfallen, sobald er Büffelfleisch genießen würde. — Oder aber: das Volk glaubt, daß ein Mann der Bandjufamilie, der einen Raben ißt, dann sogleich krank, nämlich über und über gelb werden würde. So trennen allerhand Anschauungen jede Familie von dem Tier, das ihr heilig ist. Sozial wichtig ist aber die streng eingehaltene Exogamie, und daß niemals zwei Menschen mit gleichem Speiseverbot einander heiraten dürfen, wenn sonst auch bis in weite Ferne rückwärts keine Familienverwandtschaft nachweisbar ist.

Da in diesen Ländern die soziale Stellung der Schmiede und deren Heiratsanschluß sehr schwankt, so mag auch diesen hier ein Wort gewidmet werden. Die Familie der Schmiede heißt Tro. An-

geblich haben ihre Mitglieder weder ein heiliges Tier, noch ein Speiseverbot. Man sagt, sie äßen alles, bis auf „Gift". Die Schmiede sind aber im Mundanglande außerordentlich geachtet. Jeder wird einem Schmiede gern seine Tochter geben, und jeder wird eines Schmieds Tochter gern heiraten. Denn die Schmiede stehen immer zusammen mit den Leuten, die die heiligen Zeremonien leiten, die das heilige Gerät in Verwaltung haben; das ist also vor allem die Königsfamilie, dann aber auch jede andere, die Besitz, Macht und Ansehen genießt.

Natürlich ist auch den Mundang der wesentlichste Zweck der Ehe Kindersegen. Man erwartet, daß die junge Frau sich nach zwei Monaten schwanger fühle. Die Geburt soll ordnungsgemäß 9 bis 10 Monate nach dem Eheschluß erfolgen, und zwar der Regel nach im Hause vor sich gehen. Sowohl die Mutter der Frau, als die des Mannes finden sich beim Eintritt der Wehen zur Hilfeleistung ein. Die Gebärende nimmt auf dem nächsten Hausboden sitzend Platz. Sie lehnt sich rückwärts gegen die eine hinter ihr hockende Helferin, die ihr mit den Armen den Leib umspannt. Sie spreizt die Beine, die Knie leicht hochziehend, so, daß dazwischen die andere Pflegerin kniend Platz findet, bereit, die Frucht in Empfang zu nehmen. Der Nabel (= sa-fun) wird mit dem scharfen Splitter eines Sorghumstengels abgeschnitten. Saghirre, die Nachgeburt, wird im Boden der Hütte vergraben.

Klar und sicher erklären alle Berichterstatter, auch bei den Mundang, daß die Nabelschnur bei Knaben 3 Tage, bei Mädchen 4 Tage nach der Geburt abfalle. Sie wird alsdann in einen kleinen Lehmklos gehüllt und in dieser Form im Hause aufgehängt. Später, wenn das Kind laufen kann, wird das Lehmklümpchen ins Wasser geworfen.

Mundang; Krankheit, Tod, Begräbnis, Ahnendienst, Seelenwanderung.

Krankheit, Zauberei, Begräbnis, Ahnendienst, Seelenwanderung. Vom Lebensanfang begeben wir uns nun zum Lebensende.

Wenn ein Mensch erkrankt, wird er zunächst auf Brust, Stirn und Schläfen mit einer Buschzwiebel, die auch zu medizinischen Zwecken angepflanzt ist, betupft. Diese Zwiebel heißt bei Mundang Kolli, bei Fulbe Gabell, bei Haussa Gabelli, bei Kanuri Gabell. Wir werden von ihr und ihren medizinischen Kräften mehr hören, wenn wir gelegentlich der Beschreibung der Tauwa der Tschamba auf sie zurückkommen. Die Mundang nehmen an, daß der Kranke, wenn er diese Tupfen wegkratzte, sterben würde, wenn er es aber nicht tue, am Leben erhalten werden könne. Eigentüm-

licherweise behaupteten meine Mundangberichterstatter, daß sie andere Medikamente nicht kennten. Ich kann mir nicht anders denken, als daß hier ein Mißverständnis vorliegt, denn solches habe ich noch von keinem Volk Afrikas gehört. Sehr wohl vertraut sind sie aber mit der Massage, die hier Jassu heißt und folgendermaßen ausgeführt wird. Man kocht Wasser und wirft Blätter hinein. Die heißen, dampfenden Blätter werden herausgenommen und dann mit ihnen der Kranke von den Beinen nach oben, von den Händen dem Körper zu geknetet.

Außerdem und vor allen Dingen aber wendet man sich an einen Paphasa, d. i. einen Orakelmann, von dessen Manipulationen man auf jeden Fall die Aufklärung darüber erwartet, ob der Kranke seinen schlimmen Zustand etwa einem Masa-a, einem Zauberer, verdanke oder nicht.

Wenn ein Mensch stirbt, sei es auch aus welchem Grunde, so richtet sich das Mundangvolk nach dem aethiopischen Grundsatze, daß der Verlust eines jungen Mannes ein Verlust für die gesamte Arbeitskraft, der Tod eines Greises aber eine Ersparnis an Ausgaben und ein guter Wechsel auf Vermehrung des Familienzuwachses bedeute. Wenn ein junger Mann stirbt, so weint man, weil seine Zeit noch nicht gekommen sei. Wenn ein alter Mann stirbt, so tanzt und jubiliert man. — Die Leiche wird in hockender Stellung zusammengepreßt, so daß die Hände zwischen den Beinen nach unten hängen und der Kopf auf den Knien liegt. So wird die Leiche mit Stricken verschnürt und dann in einem Tcholle, das ist einem Korb aus einer Sekkorolle, der gleich dem Bienenkorb der Bokko in Nordkamerun und der Mande am oberen Niger ist, eingepackt. Aber vorher erhält die Leiche noch ein Kleid. Für eine männliche Leiche wird ein Schaf getötet, ihm die Haut abgezogen und der Leiche zwischen den Beinen durch um den Unterleib gelegt und fest angezogen. Die Blößen der Frauenleichen werden aber mit Streifen aus Baumwollstoff bedeckt. Ferner werden die Leichen über und über mit roter Erdfarbe bemalt. Für jede Leiche wird ein eigenes Loch gegraben, das etwa schultertief ist. Dem patriarchalischen Grundsatze getreu, werden Männer im Gehöft, Weiber aber außerhalb dieses eingescharrt. Ist die Leiche in die Grube gelegt, so schüttet man sie einfach zu.

Solche Bestattung findet für jedes Glied des gemeinen Volkes statt. Nur für den König allein wird jene Bestattungsform geübt, die ich im Anfange dieses Kapitels schilderte, und die darin gipfelt, daß man der Leiche den Kopf abschneidet. Dabei ist es ganz

gleich, ob es sich um die Leiche des mächtigen Königs von Lere oder den Chef eines ganz kleinen Dorfes handelt. Jeder König wird eben nach 7jähriger Herrschaft sterben müssen und seine Leiche dann enthauptet.

Wenn ein alter Mann stirbt — und nur dann, nicht aber wenn ein altes Weib oder ein junges oder ein junger Mann oder gar ein Kind das Zeitliche segnet — werden die Schwirren geschwungen. Ist das eigentliche Begräbnis bei Nacht, so ziehen die Schwingenden durch das Dorf; ist es bei Tage, so dröhnen und rauschen diese Stimmen vom Busch. Dann müssen Weiber und Kinder und alle Unbeschnittenen sich eilig in die Gehöfte zurückziehen und hinter Matten verstecken, denn sonst könnte es ihnen nach dem Volksglauben ganz schlimm ergehen.

Neben das Grab setzt die Familie des Toten viel Speise und Trank. Kein eigenes Mitglied darf davon genießen; andere Leute können solche Speise aber forttragen und verzehren. Dann wird um die Grabstätte ein Kreis von Steinen gelegt und die Innenfläche mit Sand ausgefüllt. Ueber dieser Stätte schlachtet der Sohn des Verstorbenen dann alljährlich zur Erntezeit einen Hahn.

Auch dem Glauben an die Totenstädte oder den irdischen Weiterwandel der Verstorbenen begegnen wir wieder bei den Mundang. Sie sagen, der Tote (= holi) wandere in die nächste Stadt und bleibe da. Aber er weilt da nur seine Zeit, und bis es ihm gefällt, in jugendlicher Form wieder in den Schoß seiner Familie zurückzukehren. Auch hier ist es unbedingt anerkannte Ueberzeugung, daß jeder Verstorbene in einem Gliede der Familie wiedergeboren wird.

Wenn also ein Mädchen heiratet, so geht es mit seiner Mutter zusammen und wohlausgerüstet mit vielem Essen zum Grabe seines Vaters oder Großvaters. Dort betet es: „Sieh, mein Großvater, ich habe noch kein Kind geboren. Gib, daß ich jetzt ein Kind bekomme. Sprich mit deinen Vätern und Brüdern, daß sie mir helfen mögen. Ich will für meine Kinder gut sorgen. Ich will sie gut waschen!" Danach ruft das Mädchen viele kleine Kinder (ich glaube Knaben!), so viele als zu haben sind, in den Hof und gibt einem jeden von der Speise ab, die es mitgebracht hat, und zwar dies, damit (nach der Angabe eines Berichterstatters) „die holi (das sind die Verstorbenen) sich wünschen, von dem Mädchen auch so gutes Essen zu erhalten." — Nach dieser Zeremonie wird das Mädchen dann bei gleichzeitiger Begattung durch den Ehemann schwanger, und das Kind ist dann klar ersichtlich ein wiedergeborener Holi.

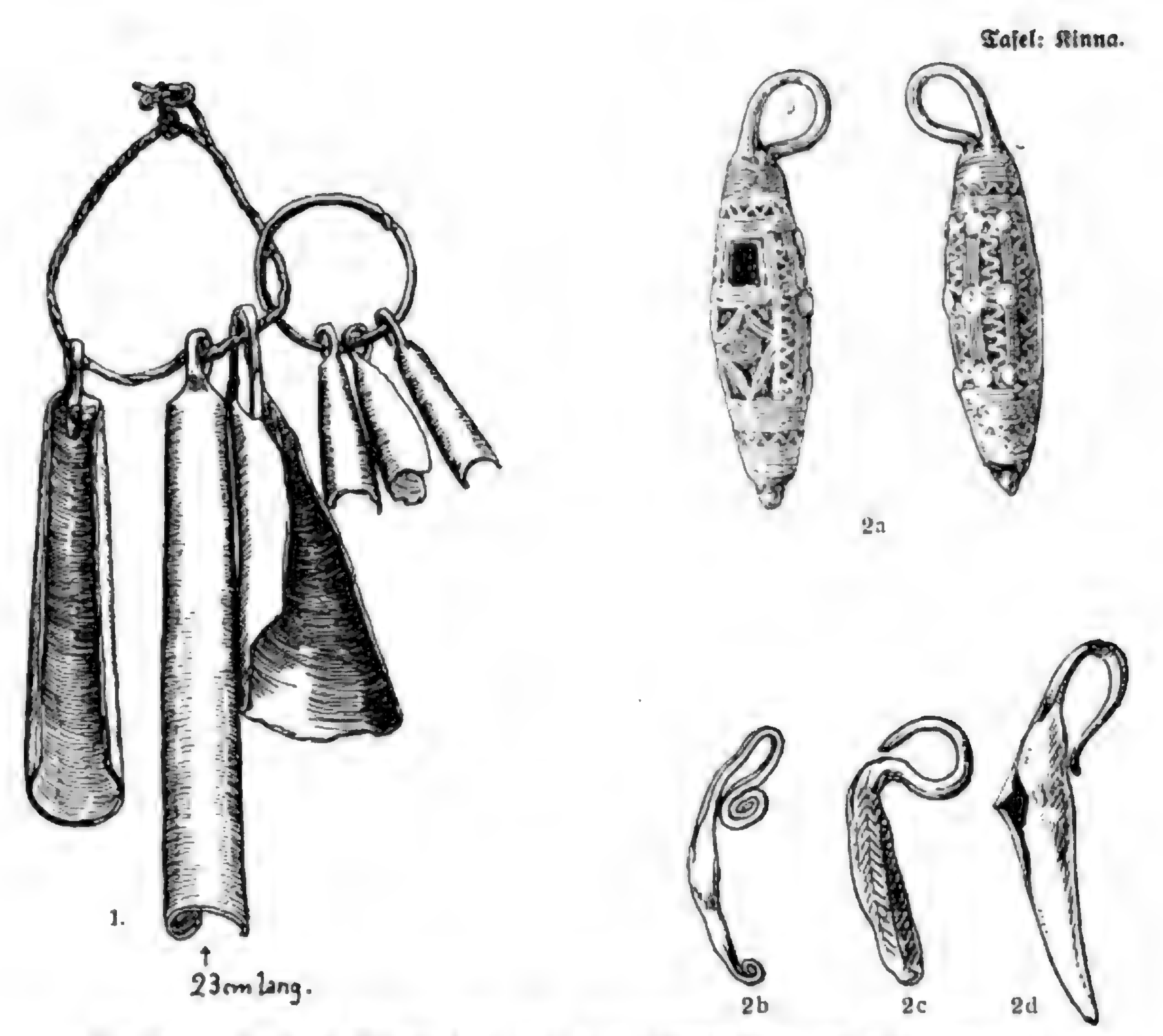
Mundang; Erntefest, Regenopfer, Disallesteine.

Erntefeste, Regenopfer, Disallesteine. Wer es sich irgend leisten kann, begeht zur Erntezeit ein Opferfest, das Siki genannt wird und genau dem gleichen Fest der Mossi entspricht. Die Opfertiere, die der Familienvater hierzu benötigt, bestehen in einem Hahne, der rot sein soll, einem Schafbock, der wenn irgend möglich schwarzer Farbe sei, im äußersten Notfalle aber durch einen weißen ersetzt werden kann, endlich aber in einem schwarzen oder roten, niemals aber weißen Ziegenbock. Es wird nach Möglichkeit genau auf diese Farbenverteilung geachtet, und andere als männliche Tiere sollen überhaupt nicht genommen werden.

Das Opfer selbst findet dann im Hofe statt, und zwar vor einem Sorghumspeicher, um dessen Vorplatz sich alle männlichen Familienglieder versammeln und niederhocken. Außer den Familiengliedern sind aber möglichst viele Kinder zusammengerufen. Die Frauen bereiten Brei. Der Familienvater schlachtet die Tiere. Es wird abgekocht; dann erfolgt das Gebet. Der Familienvater nimmt ein wenig Brei und ein Stückchen Fleisch — womöglich Leber —, legt es auf die Erde vor dem Speicher und sagt: „Das ist für dich, mein Vater!" Danach nimmt er wiederum ein wenig Brei und Fleisch, legt es auf die Erde und sagt: „Das ist für dich, mein Großvater!" Er vollführt die gleiche Opferspende zum dritten Male und sagt: „Das ist für meine anderen Holi!" Darauf kostet er selbst zweimal von der Speise. Hierauf reicht er zweimal seiner Frau, die als zweite von den Gaben der neuen Ernte speisen muß, und dann bekommen den ganzen Rest die rundherum versammelten Kinder.

Ehe dieses Opferfest Siki nicht begangen ist, darf niemand von den neuen Feldfrüchten genießen. Damit beginnt aber die Zeit des neuen Reichtums an Nahrungsmitteln. Sonst sind keinerlei heilige Handlungen mit dem Fest verbunden; auch erklingen am Abend nicht die Schwirren. — Nur im Herbste wird derart den Ahnen geopfert, nicht aber in der Frühlingszeit.

Dagegen wird ein Opfer in der Saatzeit veranstaltet, wenn der Regen ausbleibt und die Nahrungssorge am Horizont dämmert. Dann holt die Gemeinde vom König die Genehmigung ein, einen Guale, d. i. einen Regenmeister, herbeizurufen. Wird sie erteilt, so muß ein schlohweißer Schafbock besorgt werden. Das Tier muß schlohweiß, fleckenlos und männlich sein, und wenn kein geeigneter Schafbock aufzutreiben ist, so wird statt seiner ein ebenfalls makellos weißer Bulle ausgewählt. Mit diesem Opfertier zieht dann der Guale in den Busch. Eine große Menge von Buben folgt ihm. Es darf aber unbedingt kein Knabe darunter sein, der bislang etwas mit



Die Kinna (heiliges Eisengeläute) und ihre Degeneration zum Gürtelamulette.

1. Kinna oder Kiana der Komai (gez. v. C. Arriens). 2) Gürtelamulette, a) der Nambji in Gelbguß 9 cm lang; b) der Dakka in Kupfer 5¼ cm lang; c) der Pakka in Eisen 5¼ cm lang; d) der Dakka in Eisen 6½ cm lang.

(Gezeichnet von B. Bauschke.)

einem Weibe zu schaffen gehabt hat. Außer diesen folgen die Greise des Dorfes, soweit sie das Alter der geschlechtlichen Betätigungsfähigkeit überschritten haben. In dieser Zusammensetzung geschlechtlich noch nicht oder nicht mehr tätiger männlicher Wesen zum Prozessionsmarsch liegt wiederum eine wichtige Uebereinstimmung mit den Sitten der Dakka.

Diese Gesellschaft wird vom Guale zu einem heiligen Platze geführt, der immer im Westen der Ortschaft liegt und den Namen Bame führt. An diesem Platze liegen stets zwei weiße Steine, anscheinend Quarzstücke. Sie heißen Disalle und gelten als Mann und Weib. Ueber diesen Disalle opfert der Guale das Opfertier, so daß das Blut auf sie niedertropft. Dazu spricht er: „Hier bringe ich für die Ortschaft einen weißen Schafbock. Er ist weiß. Die Leute haben ihr Korn in die Erde gelegt; aber es will nicht regnen. Das Korn vertrocknet. Es ist kein Essen mehr vorhanden. Alle fürchten, daß nichts wachsen wird. Gebt, daß es regnet, damit die Leute nicht sterben. Gebt, daß es ein gutes Jahr werde und Gesundheit bleibe." Nach diesem Gebet wird abgekocht. Es gibt ein ausgezeichnetes Essen, das den Knaben und Greisen vorgesetzt wird. Nur die noch keuschen Knaben und die nicht mehr geschlechtlich wirksamen Greise dürfen es genießen. Wenn alles verzehrt ist, verläßt die Prozession den Bameplatz und begibt sich wieder heim. Die Zeremonie ist damit abgeschlossen. Irgendein Schwirren erfolgt auch an diesem Tage nicht. Man behauptet, daß es danach aber unbedingt regnen müsse. — Etwas Näheres über die Disalle-Steine vermochte ich nicht zu erfahren.

Hiermit mag die Schilderung der Mundang ihren Abschluß finden — eines Volkes, das den Kulturelementen nach durchaus als aethiopisches in Anspruch genommen werden muß, das aber manchen libyschen Charakterzug übernahm und das einen Uebergang darstellt zu den westlichen Bergvölkern dieser Kulturgruppe, die in den nächsten Kapiteln eingehende Besprechung erfahren.

□ □

Die Lakka.

Lakka; Verbreitung, altes Königtum.

Verbreitung und altes Königtum. Oestlich der Mundang-Damastämme wohnt im Flußgebiet des Logone und des Schari ein Volk, das auf der deutschen Seite im allgemeinen als Lakka bezeichnet wird, dessen Ostflügel aber den Namen Sarra (oder nach

meinem Ohr besser Sarre) trägt. Das Volk nennt sich selbst aber Dokula; sowohl Lakka als Sarra bezeichnen sich als Dokula, und wenn ich den Namen Dokula nicht als Generalnamen benutze, so geschieht es, weil ein Name, den jemand nur selbst kennt, nicht aber seine Nachbarschaft, keine Lebenskraft hat. Der Name Lakka stammt von den südlichen Nachbarn unserer Freunde, von den Baja. Die Lakka wohnen im Flußgebiet des Logone, den sie Mamberre nennen. Ihre östlichen Brüder, die auf dem rechten Ufer des Mba genannten Schari wohnen, sind die Sarra oder Sarre. Sie scheinen sich außerordentlich weit nach Osten hin auszudehnen. Ein Sarramann, den ich 1906 am Kongo traf, erklärte mir, außer den Somrai gehörten alle Ost-Scharistämme zu den Sarra, und seinen Angaben zufolge müßten Sprachverwandte sowohl bis in das Abwässerungsgebiet des Ubangi, als in dem des Bahr-el-Ghasal wohnen; er selbst gab an, aus Dar Runba zu stammen, was mit Dar Ronga identisch sein muß; und andere Stämme seiner Verwandtschaft sollten in Dar Fertit wohnen. In Kordofan fand ich 1912 Bestätigung dieser Angabe. Dafür spricht außerdem die Verbreitung der Wurfmesserformen, denn aus Fertit empfangene Typen zeigen eine Mischung von Nord- und Südtypus. Wenn sich diese Angaben aber bewahrheiten, so haben wir hier eine Völkergruppe, die das Plateau des wahren Flußnabels aller großen afrikanisen Nord- und Weströme bewohnt. (Einige Benue- oder Nigerzuflußbäche. Schari-Logone, Ubangi-Kongo, Bahr-el-Ghasal-Nil.)

Innerlich zerfallen die Lakka in eine Unzahl kleiner Tlans oder Stämme, deren jeder als Djege bezeichnet wird. Ich erhielt die Namen der Mamgaua, Kutebe, Batutu, Babandja, Kutu, Bindja, Kodjala, Turra, Guru, Bemala, Brrr, Mball, Rube. Es ist das nur eine kleine Auswahl der nach Hunderten zählenden Djege, deren Zusammenhangsschwäche offenbar echt aethiopischer Natur ist. Heute stellen die Lakka keinerlei politische Machtgruppe mehr dar, und ihre Nachbarn, die sie Kullanga (das sind die Bum), Schirto (Kanuri), Tari (Mundang) und Bajadje (d. h. die Baja) nennen, haben die politische Schwäche arg ausgenutzt. Am schlimmsten haben aber ihrer Angabe nach die Nbangba (d. h. die Fulbe) unter ihnen gehaust, und in der Tat findet man in dem ethnographischen Mosaik eines Fulbegehöftes auffallend viel Lakka vor. Sie vertreten etwa hier die Stelle, die im Granit der Feldspat einnimmt. Die Fulbe schätzen die Lakkasklaven ganz besonders.

Aber wenn heute das Bild dieses Volkes außerordentlich viel von seiner Ursprünglichkeit und vor allem sein politisches Gefüge

jeden Zusammenhang größeren Maßstabes eingebüßt hat, so muß es desto mehr erfreuen, noch die Erinnerung an bessere, größere Zeiten im Volke zu entdecken.

Die Lakka sagen, sie hätten einmal einen König gehabt, einen Goga-gadje, der war sehr machtvoll und residierte weit im Osten, in einer Robe genannten Stadt. In Robe soll ein Goga-gadje nach dem andern geherrscht haben, aber das ist schon lange her. Der Gedanke an ein Königreich lebt nur noch in der Vorstellung des Volkes, gleich der eines längst entschwundenen goldenen Zeitalters. „Es war einmal." Aber wo in dem Nebel verflossener Völkergeschicke dies „einmal" erstarb, wußte mir kein Mann zu sagen. Es war eben „lange, lange, ehe die Fulbe ins Land kamen". Es hat in diesen Ländern aber immer etwas Versöhnendes, von einem Königreiche zu hören, das nicht von den Fulbe zerstört wurde.

Allen Traditionen nach war „das" Königreich der Lakka (ebensogut und wahrscheinlich können es mehrere nebeneinander gewesen sein) ein echt aethiopisches. Die Regierungszeit jedes Herrschers ward überwacht; aber wie und ob sie begrenzt war, darüber hörte ich nichts, was der Wiedergabe wert wäre. Das Königreich und der Hofstaat waren nicht gesegnet mit Erzämtern. (Die weitest nach Osten vorgeschobenen Erzämter hat in diesen Ländern der „Hof" des Bumkönigs erhalten.)

Wohl aber lebte in der Umgebung des Goga-gadje ein Pärchen, das gewisse Pagendienste verrichtete. Das waren ein Netoa genanntes Mädchen und ein Gana genannter Knabe, beide aus der Familie (d. h. näherer oder weiterer Verwandtschaft des regierenden Herrn) gewählt. Sie waren eine Art Pagen- und Botenpaar, das einerseits offizielle Dienste verrichtete und anderseits doch wieder privater Natur war. Wenn Netoa und Gana eine Zeitlang ihren Pflichten zur Zufriedenheit genügt hatten, heirateten sie einander.

Wenn ein König starb, wurde ein sehr tiefes Grab ausgehoben; erst eine Grube, von der dann nach Osten hin ein Kanalraum ausgeschachtet wurde. Die Leiche des Herrschers fand hierin noch am Tage des Verscheidens Aufnahme, und zwar ohne Kleidung in vorgeschriebener Stellung und Lagerung, nämlich mit dem Kopf nach Osten, den Beinen nach Westen, auf der Seite liegend, so daß die linke Hand unter der linken Backe ruhte — also mit den Augen nach Süden. Dem Begräbnis folgte eine Zeit des Todestrunkes. 10 Tage lang trank man Hirsebier, und es galt als schicklich und als Zeichen der Anhänglichkeit an die Sitte, wenn man in dieser Zeit nie recht zum klaren Verstande kam. Mit Sorghumbier — hier Koto genannt —

wurde dann auch ein Sklave trunken gemacht. Im Osten des Königsgrabens wurde ein zweiter Schacht ausgehoben, der in der Tiefe nach Westen in einen Kanal mündete; dieser Kanal ward fortgesetzt, bis man an das Gemach gelangte, das die Königsleiche barg. Also führte der Ostzugang in die Grabstätte des toten Fürsten. Und da hinein brachte man den trunkenen Sklaven und schüttete dann den Zugangsschacht zu. Der König hatte seinen Todeskameraden erhalten.

Speiseverbot für den König war Nam (der Löwe) und Kage (der Leopard). Das königliche Abzeichen des Herrschers bestand der Ueberlieferung nach in einer besonderen Haartracht. Der König mußte sein Haar, zumal in der Mitte, sehr lang wachsen lassen. Es wurde in der bekannten Längsraupe als Mittelachse geflochten und gebunden und dann mit einem langen Streifen aus Messingblech (Messing = bangora) geschmückt, das in der Mitte, entsprechend der ganzen Anordnung, von vorn nach hinten verlief. — Diese Sitte üben heute noch die angesehenen mächtigeren Dogobodje in Nachahmung der Sitten des nun schon lange verstorbenen Königtums.

Laka; Heutiger Sozialzustand, Waffen, Jagd und Fischerei, Arbeitsteilung, Farmbau.

Heutiger Sozialzustand, Waffen, Jagd und Fischfang, Arbeitsteilung, Farmbau. Heute sieht das politisch soziale Gefüge anders aus. Es zeigt das Bild echt aethiopischer Isolierung, einer Kleingliederung, die diese aethiopischen Völker niemals unter der Decke der „Reichs- und Nationsbildung" einbüßen. Heute haben wir wie bei den Aethiopen des Gurunsi-Tambermatypus lediglich Gehöfte von Familien, die politische Selbständigkeit beanspruchen. Mehrere Brüder bilden immer eine solche soziale Zelle, deren Chef der älteste Bruder ist. Die Macht dieser Dogobodje genannten Familienherren ist natürlich mehr präsidial-republikanischen als monarchischen Charakters. Es ist der Typus der Westaethiopen. Eine andere soziale Gruppierung als diese patriarchalische Dogobodje-Anordnung gibt es heute nicht mehr. Jeder heiratende Sohn oder Neffe (Brudersohn) oder Enkel muß sich in der Nähe und im Machtbereiche des Dogobodje ansiedeln und verbleibt somit im patriarchalischen Verbande. Eine solche patriarchalische Familie, die unter einem Dogobodje steht, heißt Goll(o)bai oder Gollbai. Es ist selbstverständlich, daß niemand in der gleichen Gollbai heiraten kann.

Das Lebensbild dieses Zellenwesens ist eine genaue Kopie dessen, was wir bei allen Aethiopen als Grundform finden. Die Zellen zeigen eine ausgesprochene Tendenz, sich gegenseitig abzustoßen. Die Gollbai leben in ununterbrochener Fehde der einen gegen die andern,

wobei die Freundschaften und Feindschaften von heute bis morgen wechseln und einander ablösen können. Diese ständigen Reibereien untereinander verleihen der Gollbai natürlich eine größere Härte und Festigkeit nach innen und schützen vor auflösendem Athrophismus der Familienkraft, wie wir ihn typisch etwa bei den Jukum finden. Die Zwistigkeiten und Fehden nehmen oft harte Ausdrucksformen und den (für primitive Verhältnisse) gesunden Typus des Kampfes ums Dasein an. Niemand steht über der Gollbai, der etwa als republikanischer Alterssenat oder als herrschende Senatsgewalt die Zwistigkeiten regeln und Gegensätze ausgleichen könnte. Vielmehr steigt die Erbitterung der Uneinigen oft bis zum Existenzkampf. Die stärkere Gollbai siegt im Waffenkampf, die schwächere unterliegt. Der Sieger führt die Vernichtung der Unterlegenen konsequent durch. Die siegende Gollbai nimmt die Menschen der besiegten gefangen und verkauft sie als Sklaven, wenn nicht ein gleichwertiges Lösegeld von einer anderen Gollbai aufgebracht wird, die vielleicht durch Heiratsbeziehungen mit den Unterlegenen liiert ist. Aber die besiegte Gollbai verliert alles Eigentum. Sie muß alle Waffen abgeben: den Speer = ninga, den Schild (mit einem Holzgriff gleich dem der Baja) = dirr, vor allem das Wurfmesser = mia. Das Wurfmesser spielt die entscheidende Rolle; den Bogen kennen Lakka und Sarre nicht. Die Stämme haben aber eine Art Panzer = nieman (d. h. Krokodil); er besteht aus Krokodilshaut und ist mit Schultertragbändern versehen; es ist der gleiche wie bei den Baschama und wenigstens der Konstruktion und Form nach gleich dem Eisenpanzer von Marua.

Der Bogen fehlt; auch im Kampf mit der Tierwelt, bei Jagd und Fischerei, findet er keine Anwendung. Die Jagd auf Antilopen wird mit einem lang ausgedehnten Stellnetz = kulla, genau wie bei den Asande und Nupe, ausgeführt; es kommen auch Schlingen = nare zur Anwendung. Diese Schlingen bestehen in einem Reifen, der über ein Loch in der Erde gelegt ist und an dessen innerem Rande spitze Eisenstifte befestigt sind. Die Spitzen treffen einander im Mittelpunkt. Wenn die Antilope in den Kreis tritt, stößt sie die Eisenstifte nach unten; dann aber, den Fuß wieder heraufziehend, bleiben die Spitzen über dem Huf hängen und bohren sich, je stärker das Tier zieht, in das Fleisch ein. — Der Schleuder bedienen sich die Lakka wie die andern Aethiopen zum Schutze der Felder.

Sehr intensiv wird der Fang auf Fische (= kanji) getrieben. Außer den gewöhnlichen Langnetzen (= kulla) kommt auch das Bootsrahmennetz, das Korro, in Anwendung. Es ist das gleiche, das

ich bei den Sankurrustämmen fand, das am Kongo und Ubangi gebräuchlich ist, das Mansfeld vom Crossriver abbildet, das am unteren Niger vorkommt, und das die Fischer bei Lokoja kennen. (Nur am Benue wird es vom Ufer, nicht vom Boot aus gehandhabt.) — Fischirrgänge aus Stäben und Flechtwerk, Fischgatter, wie bei Batta üblich, fehlen. Dagegen werden Fischkammern aus Matten ins Wasser gebaut; es wird Futter hineingeworfen und dann die Mattentür vom Ufer aus mit einem Tau hochgezogen. Wenn Fische hineingelockt sind, läßt der Fischer vom Ufer aus die Tür zufallen.

Vor allen Dingen ist der Lakka aber ein glänzender Bauer und wird als solcher auch allenthalben jedem anderen Sklavenmaterial des Ostens vorgezogen. Bei den Lakka fällt das ganze Farmwerk nur den Männern zu. Die Weiber haben für die Hauswirtschaft zu sorgen, haben die Kinder zu warten, bringen Holz und Wasser, kochen (bereiten vor allem die Schibutter – uwu oder ubu, die bei den Lakka besonders gut sein soll), stellen Salz her und töpfern. Der Farmbau liegt aber ausschließlich in Männerhänden. Jede Gollbai hat ihre Farmen als Gemeinbesitz. — Die Hauptfrucht der Lakka ist Pennisetum, und zwar die Maiwa(Haussa)form. Als menschliches Nahrungsmittel wird Sorghum lediglich zur Bierbereitung gebraucht, und dann dient es hier auch zur Ernährung der Pferde, von denen die Lakka eine eingeborene Ponnyform haben, die mit der Rasse von Bautschi und Borgu übereinstimmt. — Aller Brei ist auch hier die Hauptnahrung von alt und jung, wird aber bei den Lakka von gemahlenem Pennisetum bereitet.

Die Farmen werden bei den Lakka ganz flach angelegt, und das scheint die verbreitetste Form des Ostens und Nordkameruns zu sein. Von der flachen Form weichen vor allem Boko, Nambji und Durru, also die zentralen Splitterstämme Adamauas ab; und ferner wird, wo angebaut, allenthalben der Jams in Erdhaufen gebracht, von dem die Falli mit ihren zuweilen über mannshohen Kegeln die höchsten Typen haben.

An Vieh züchtet der Lakka keinerlei Rindviehrasse. Alle Rinder (= nba), die gelegentlich bei den Lakka vorkommen, sind bei der Nachbarschaft eingekauft oder geraubt. Dagegen werden außerordentlich viele Ziegen (= mbate), Schafe (= mbija) und Hühner (= kunja) gezüchtet. Der Mist dieser Tiere wird zur Salzsiederei verwendet, nicht als Dung. Auch der Küchenabfall wandert nicht hinaus. Vor den Gehöften wird er zu bisweilen mächtigen Kjökkemödingern (= doibi) aufgetürmt, die aber nicht der Abendbelustigung, sondern praktischer Verwendung dienen: sie werden bepflanzt. —

Lakka; Heiliges Gerät, Priester, Sorghumfeste, Altersklassen, Männerweihe.

Heilige Geräte (Kuma), Priester, Sorghum- und Erntefestopfer, Altersklassen, Manneswèihe. Das heilige Gerät der Lakka besteht aus gleichen Emblemen und findet gleiche Anwendung wie bei ihren westlichen Vettern. Ein Oberpriester (Gongoria) hütet es und verwahrt es an einem heiligen Platz (Lokuma) im Busch. Im einzelnen gehört dazu:

1. gandu b(i)jae, Schwirre aus Eisen, von denen mehrere Exemplare zusammengehören;
2. mandi, eiserne Fußschelle für die Schwirrenschwinger;
3. rongo, ein Satz Bambusflöten, das den Laera der Tschamba entspricht, dem aber ebenso wie bei den Komai Horn- und Kalebassenschalltrichter fehlen;
4. perr, heiliges Rohrblasinstrument mit Vibrationszunge, das den entsprechenden Exemplaren der Mundang entspricht.

Die Zusammensetzung ist die der anderen Stämme. Die Anwendung der Instrumente ist anscheinend bei allen Zweigen der Lakkagruppe die gleiche; aber die Namen sollen verschieden sein, ja zuweilen absichtlich geändert werden, worüber ich nichts Spezielles erfuhr. — Alle Heiligtümer werden am Lokkuma, d. i. einem Platz im Busch östlich der Gehöfte, aufbewahrt. Hier ist ein Häuschen, in dem ein großer Topf steht. Der Gongoria wacht über die Geräte, gibt zur Anwendung Anordnung oder Erlaubnis, trägt sie aber nicht selbst aus dem oder in den Busch. Dieses Amt vertraut er vielmehr einem Burschen seiner Familie an.

Die Anwendung ist eine recht verschiedene. Eisenschwirre, Fußschellen und Perr finden in der Erntezeit bei den großen Festen Verwendung. Demnach dürfen die Frauen sie auf keinen Fall je zu Gesicht bekommen. Auf den Perr wird außerdem das heilige Geräusch beim Begräbnis alter Leute hervorgerufen; also sind sie doppelt heilig. Dagegen wird auf den Rongo von den Burschen gelegentlich jeder vergnüglichen Veranstaltung im bekannten Kreisreigen geblasen, bei gutem Mondschein, bei frohem Umtrunk ebensogut wie beim Totenfest. Und oftmals kommen die Burschen zum Gongoria, ihn zur Freigabe der Instrumente zu bitten. Ganz selbstverständlich ist es, daß dann die Frauen anwesend sind, genau so wie bei den Dakka, Tschamba und Komai.

Man könnte demnach auf den Gedanken kommen, diesen Chorinstrumenten überhaupt alle Heiligkeit abzusprechen und sie als profane Orchestermusik in Anspruch zu nehmen, wenn sie nicht einmal, wie schon bemerkt, vom Oberpriester am Lokkuma verwahrt und

zweitens bei ganz bestimmten religiösen Amtshandlungen angewendet wurden. Zum Beispiel: Es kommt vor, daß ein Weib schwanger ist, aber die Geburt läßt ungebührlich lange auf sich warten. Da geht das Weib dann zuletzt in seiner Not und mit seiner Bürde zum Gongoria und bittet ihn, ihr zur Erlösung zu helfen. Das ist ein Fall religiöser Anwendung der Rongo. Der Priester nimmt eine der Bambusflöten; er füllt sie mit Wasser und bläst darauf; er gießt der Schwangeren das Wasser auf den Kopf, und nun wird die Geburt bald und leicht vonstatten gehen.

Der priesterliche Wahrer dieser Schätze, der Gongoria, dessen Amt erblich ist, hat auch hier die zwei Hauptfunktionen: einmal das Opfer (= umabjae) zur Erntezeit, zum zweiten die Einführung der Burschen in die Männerschaft des Stammes.

Auch bei den Lakka haftet das Erntefest wieder am Sorghum, aus dem diese Leute doch nur ihr Bier bereiten, so daß man hier, wenn man das Zeremoniell den dionysischen Festen zuschreiben kann, unbedingt von einer bacchantischen Form sprechen muß. Das Mehl des täglichen Brotes oder vielmehr Breies, das Pennisetum, findet demgegenüber auch nicht die geringste religiöse Beachtung. Man erntet es und genießt es, wie die Natur es gibt. Es fällt niemand ein, seinetwegen auch nur die geringste Kultushandlung, das geringste religiöse Einschränkungsgebot zu übernehmen. Nur dem Bierkorn Sorghum gilt das Weihefest.

Wenn das Sorghum reif ist, ruft eines Tages der Gongoria fünf alte Männer und nimmt einen schwarzen Ziegenbock (= bianbull). Die kleine Prozession begibt sich mit dem Opfertier auf die Farm des Gongoria. Zu nächtlicher Zeit wird dann der Ziegenbock geopfert. Der Gongoria spricht ein Gebet für Reichtum der Ernte, bittet um Gesundheit, bittet um Familienvermehrung — alles das für die ganze Gehöftgruppe, für die Gollbai, die er vertritt. Mit der Zeremonie dieser Nacht beginnt dann eine Enthaltungsperiode von sieben Tagen. Niemand darf vom neuen Korn genießen. Kein Mann darf während dieser sieben Tage und Nächte bei seinem Weibe oder überhaupt einer Frau liegen und sie beschlafen. Wohl aber darf am Tage nach der Opfernacht, und nachdem der Priester die vollzogene heilige Handlung durch Mitteilung an die Männer bekanntgegeben hat, jedermann sein neues Korn schneiden — schneiden, aber nicht genießen. Am achten Tage bringt dann der Gongoria von dem Sorghum in das Lokuma (Haus der heiligen Geräte, die „Kuma" genannt werden), bringt es dort dar und sagt: „Das ist für

die Erde und die Kuma." Damit ist die heilige Zeit, in der die heiligen Geräte rauschen, abgeschlossen. Jedermann kocht Bier, und es folgt ein kleines Bacchanal.

Wie gesagt, beim Pennisetumernten wird keine Zeremonie veranstaltet. Dagegen spielt das Sorghum in durchaus typischer Weise auch in andere Kulturhandlungen hinein, die hier gleich erwähnt werden sollen. Einmal bringt man auch hier den Toten Sorghummehl, kein Pennisetummehl dar. Zweitens ist es die Opfergabe bei Regenmangel. Wenn ein Regen allzulange ausbleibt, wandert die Altenschaft zu einem Schmiede (= goibarr). Ein jeder bringt eine Kalebasse voll Sorghummehl mit. Der Schmied nimmt Wasser in den Mund und bläst es in die Luft. Bringt man dem Schmied Pennisetum, so kommt kein Regen.

Die zweite wichtige Amtshandlung des Gongoria erstreckt sich auf die Einführung der Jünglinge in die Männerschaft. Genau wie die Baschama kennen auch diese an der Peripherie Adamauas wohnenden Lakkastämme die Beschneidung der Burschen ebensowenig wie eine Exzision der Mädchen. Die Mannesweihe des Jünglings findet statt, wenn er ehereif ist, also ehe er die berechtigte Beziehung zum Weibe und die Fortpflanzungstätigkeit beginnt. Demnach finden wir auch hier die Altersklassen, deren Namen lauten:

I 1. gong(o) — Bursch
- a) gong(o) tigiriba — Säugling.
- b) gong(o) dariba — Bube von etwa 3—5 Jahren.
- c) gong(o) gabji — Bube von etwa 6—9 Jahren.
- d) gong(o) togo — Bursche vor der Ehe.

II 2. bengau oder bingau — jung verheiratete Männer.
III 3. bogo-togo — ältere leitende Familienväter.
IV 4. bukau — Greise.

Wenn der Bursche etwa 14—15 Jahre alt ist, also am Ende der Gongo-Togo-Periode steht, hat er seine „Braut" (siehe weiter unten), steht vor dem Heiratsmoment, und dann werden etwa drei bis fünf, je nachdem wie groß der Heiratsandrang gerade ist, vom Gongoria in den Busch gebracht. Dieser Exodus erfolgt nachts und heimlich. Die Kleidung der Ausziehenden ist bemerkenswert. Sie besteht nämlich beim Priester in absoluter Nacktheit, bei den Burschen aber in einem schwarzen Ziegenfell, das umgehängt wird, während der ganzen Buschzeit getragen wird und ein sonst den Lakka unbekanntes Kleidungsstück sein soll.

Oestlich vom Dorf im Busch, wenig südlich vom Lokumaplatze, pflegt anscheinend der angeblich Dokula genannte Platz angelegt zu werden, auf dem die Burschen die Buschzeit verbringen. Es sind da Hütten aufgeschlagen. Der Zeitpunkt des Auszuges soll gleichgültig sein, doch dürfte er im allgemeinen anderer Angabe zufolge meist im Winter stattfinden. Nicht ganz erklärlich sind die Angaben über die Dauer der Buschzeit: Jüngere Burschen sollen 6 Monate, ältere nur 11 Tage im Busch bleiben. Danach scheint es fast so, als ob zuweilen auch einmal jüngere Burschen längere Zeit vor der Verehelichung die Gelegenheit einer seltenen Initialperiode mit benutzen.

Auf keinen Fall dürfen die Burschen während dieser Zeit Weiber sehen. Brüder oder Vettern, Onkel oder die Väter selbst bringen die Speisen auf den Dokula. Die Zeit wird, wie bei Baschama, mit Jagen und Fischen ausgefüllt. Und was sie erlegen, rösten die Jünglinge selbst und genießen es als erwünschte Zutat zum mütterlichen Pennisetumbrei. Auf keinen Fall dürfen aber Weiber von dem genießen, was die Burschen in dieser Zeit zur Strecke liefern.

Man sagt, daß der Gongoria, wenn im Verlaufe dieser Buschzeit einer seiner Pfleglinge sterben sollte, einen andern lebenden Burschen für den toten eintauschen muß, daß er das auch vollkommen könnte, ohne daß es jemand merke, da er infolge seiner Kräfte und Künste einen jeden dem Toten so ähnlich zu machen imstande sei, daß niemand bei der Rückkehr den Unterschied zu bemerken vermöge.

Wenn die Burschen vom Dokulaplatze in die Gehöfte zurückkehren, schlachtet der Gongoria einen weißen Schafbock.

Lakka; Verehelichung, Befruchtungsgebet, Entbindung, weibliche Speiseverbote, Totemismus.

Verehelichung, Befruchtungsgebet, Entbindung, weibliche Speiseverbote, Totemismus. Wie bemerkt, soll diese Buschzeit nur dann stattfinden, wenn der Jüngling ehereif und ehebereit ist — also muß die Braut schon gefunden und gewonnen sein, und das ist eine Unternehmung, die in echt weiblicher Weise die Mutter des Burschen schon beizeiten anberaumt hat. Es ist Sache der Mutter des Burschen, rechtzeitig nach einer Maid umzuschauen, und wenn sie das Geeignete gefunden hat, mit der Mutter des Mädchens in Unterhandlung zu treten. Ist die Angelegenheit unter den Müttern zum Abschluß gebracht, dann wird angeblich auch die Maid um ihre Einwilligung gefragt (?) und dann die Sache den Vätern zur letzten Entscheidung vorgelegt. Auch bei den Lakka sollen die Väter nur wenig ausrichten können, wenn die Weiber die Sache so weit gebracht haben. Bleibt also noch das „Bezahlen". — Ehe der Bursche in den Busch geht, erlegt sein Vater

der Brautfamilie: 2 Ziegen, 100 flache Eisenstangen (= nari, ca. 1½ cm breit und 20 cm lang), 1 Hahn, 2 Hühner und 6 Kalebassen Mehl.

Und wenn der Bursch dann aus dem Busch kommt, heiratet er. Während er im Dokula lebte, haben die Brüder ihm ein eigenes kleines Gehöft nahe dem des Vaters errichtet. Nun er in den Schoß der Seinen zurückgekehrt ist, bringt die Familie der Braut das Mädchen und die Ausstattung, d. i.: Kalebassen (= ka; sind vertikal geschnitten nach aethiopischer Weise), Töpfe (= djo), den Stampfmörser (= birri), die Stampfkeule (= goi) und 10 Kalebassen Pennisetummehl. Fleisch bringt sie nicht mit. Das ist Sache der Männer. Und die sorgen dafür. Es gibt demnach ein großes Familienessen mit nachfolgendem Tanz und heftigem Zutrunk. In echt bäuerlicher Weise wird das Fest ausgedehnt — hier sieben Tage lang.

Während dieser Hochzeitswoche ist der junge Ehemann mit seinem Weibchen immer beisammen. Der Mann braucht schicklicherweise seine 10 Tage, bis er das Hymen so weit durch langsames Vordringen zur Seite geschoben hat, daß kein Blut fließt. Denn es gilt hier, wie auch bei anderen Nachbarn, für unschicklich, wenn Blut kommt. Die Coitusform ist die echt aethiopische, d. h. die Frau liegt, und der Mann hockt vor ihrem geöffneten Schoße.

Folgende Handlung respektive Zeremonie ist mir dem Vorgange wie der Bedeutung und dem sonstigen Sittenzusammenhange nach unverständlich geblieben. Der Vater des Burschen schlägt im Busch ein Stück Holz von der Länge eines Unterarmes und dem Umfang eines Oberarmes. Das Holz wird bei Beginn der Verehelichung vom Burschen mit der Spitze in das Feuer gelegt und von ihm jeden Tag ein wenig weiter in die Flammen geschoben, so daß es ganz langsam verbrennt. Anscheinend nimmt man als Verbrennungszeit 10 Tage an. Dann soll die junge Frau konzipiert haben, und die Lakka wollen diese Tatsache oder ihr Ausbleiben daran erkennen, ob die Brustwarzen der Weiber sich schwarz färben oder nicht. Ist das erfreuliche Zeichen eingetreten, dann herrscht Jubel im Hause.

Wenn die Maid aber nicht sogleich die an die familiäre Fruchtbarkeit gestellten Erwartungen erfüllt, wird alsbald durch manistisches Zeremoniell eingegriffen, und das geschieht am Grabe der Verstorbenen nach echt kamerun-aethiopischer Weise. Aber eine Variante möchte ich feststellen, die mir besonders wichtig erscheint. Nicht die Frau wird zum Grabe geführt, sondern in patriarchalischem Sinne (der Mann gebiert das Kind!) der Bursch. Dabei soll folgendes Gesetz sein:

a) Starb die Mutter des Burschen schon, führt ihn die Schwester der Mutter zum Grabe der Mutter;
b) starb der Vater des Burschen schon, führt ihn der Bruder des Vaters zum Grabe des Vaters;
c) wenn die Eltern noch leben, der Großvater aber schon starb (das Anzunehmende!), führt ihn die Schwester des Vaters zum Grabe des Großvaters väterlicherseits.

Zu diesem Bitt- und Betgange führt der Begleiter (oder die Begleiterin) des Burschen eine Kalebasse mit Sorghummehl und einen On-logolo mit sich. Letzteres ist ein Taschenkrebs von der Art, die häufig genug über die Wege läuft. Am Grabe opfert der Begleiter dann erst das Sorghummehl und spricht darauf folgendes Gebet: „Sieh, mein Vater (resp. Bruder oder so), dieser Bursche aus unserer Familie hat nun schon vor 10 Tagen geheiratet. Er hat seine junge Frau beschlafen, aber sie ist noch nicht schwanger geworden. Es ist besser, du kommst wieder. Also bitte ich dich um dieses." Während des Gebetes wird das Mehl vollkommen ausgeschüttet. Es muß aber unbedingt Sorghummehl sein, sonst führt alle Mühe nicht zum Ziel. Danach läßt der Begleiter den Taschenkrebs einmal über den Burschen hinweglaufen, anscheinend auf der einen Seite herauf und auf der anderen wieder herunter. Dann begibt sich das Bittpaar wieder nach Hause, und der junge Mann gibt seiner Frau noch eine profane beschleunigende Medizin und pflügt das Feld seiner Hoffnungen aufs neue. Hat er nun Erfolg, so nimmt man unbedingt an, daß der junge Weltbürger der wiedergeborene Verstorbene ist, an dessen Grab gebetet wurde. Sehen wir schnell einmal über die hier üblichen Geburtssitten hin:

Naht die Stunde der Schwangeren, so setzt sie sich in ihrer Hütte auf einen Stein, und zwar auf dessen Kante, so daß dem Austritt kein Hindernis erwächst. Der Stein ist etwa schemelhoch. Die Gebierende spreizt die Beine und stemmt die Hände fest gegen die Knie oder auf die Oberschenkel. Zur Assistenz kommen zwei erfahrene Frauen, von denen die eine hinter ihr Posto faßt und ihr in der üblichen Weise drückend den Leib herabpreßt, die andere aber vorn hockt, bereit, die austretende Frucht in Empfang zu nehmen. Die Nabelschnur (= kum) wird mit dem Splitter eines Sorghumhalmes losgeschnitten. Die Nachgeburt (= küe oder kwüae) soll nicht selten schwer auskommen, und man weiß sehr wohl, daß die Wöchnerin stirbt, wenn das nicht innerhalb zweier oder dreier Tage geschieht. Bei solcher Zögerung nimmt der besorgte Laka-gatte zu einer wieder recht eigenartigen zeremoniellen Handlung

Zuflucht. Er nimmt nämlich seine Axt (= tenna) und geht in die Nähe zu einem Massai, d. i. ein Tamarindenbaum (= samia in Haussa). Er schlägt einige Hiebe in den Baum. Danach soll dann das Rückständige sogleich hervortreten. — Die Nachgeburt wird im übrigen in einer Kalebasse aufgefangen und vor der Haustür begraben.

Dann wieder die altgewohnte Angabe: bei Knaben fällt die Nabelschnur nach drei, bei Mädchen nach vier Tagen ab. Auch die „Kum" wird in eine kleine Kalebasse gefüllt, diese dann aber oben in der Hütte aufgehängt.

Die Familie heißt Gokum. Die Familienweiterbildung durch Verehelichung erfolgt nach totemistisch-exogamischen Gesetzen. Ehe ich aber den familiären Speiseverboten näher trete, will ich auf ein durchgehendes allgemeines Sittengesetz hinweisen, das an gleiche Gebräuche bei Baja und Bakuba erinnert.

Es ist nämlich ausnahmslos allen Frauen der Lakka verboten, Ziegen- und Hühnerfleisch zu genießen. Dazu berichtet die Legende: Einmal badete Umadje im Fluß. Da kam ein Schafbock (= mball). Der Mball sah, daß Umadje badete und ihn nicht wahrnahm. Mball grüßte darauf Umadje von ferne, so daß Umadje auf ihn aufmerksam wurde und beizeiten seine Blöße bedecken konnte. — Am anderen Tage badete Umadje wieder. Da kamen ein Hahn und ein Ziegenbock. Der Hahn und der Ziegenbock sahen zwar Umadje, aber sie kümmerten sich nicht um ihn. Diese kamen schnell näher, und so hatte Umadje keine Gelegenheit, noch seine Blöße zu bedecken. Der Hahn und der Ziegenbock sahen also Umadjes Blöße. Darüber ward Umadje sehr zornig. Und Umadje sagte: „Du Schafbock sollst in Zukunft deinen Schwanz nach unten tragen. Ihr beide, der Hahn und die Ziege, ihr sollt den Schwanz nach oben tragen, so daß jeder sieht, was für unanständige Tiere ihr seid. Und weil ihr so unanständig seid, soll keine Lakkafrau von eurem Fleisch essen." So wurde es und so blieb es.

Wie weit diese Legende altes Volkseigentum, wie weit sie etwa modernerer Import ist, ist mit so schwachem Material nicht zu entscheiden. Es muß einerseits stutzig machen, daß die islamisierende Neuzeit diesen Umadje in dieser Geschichte mit „Anabi" bezeichnet. Aber die Erzähler sagten das wohl nur, weil sie, nach der Persönlichkeit dieses Umadje befragt, nicht sogleich Rede und Antwort zu stehen vermochten. In Wahrheit hat wenigstens der Name Umadje nichts mit dem Islam zu tun. Ich habe oben schon gesagt, daß das Wort Umadje auch für „Opfer" angewendet wurde. Aber



auch trifft das nicht des Pudels Kern. — Als Umadje bezeichnen die Lakka vielmehr die Verstorbenen, die Ahnen, die in ihrem Anschauungs- und Weltbetrachtungsfeld eine weitreichende Macht bedeuten. So sagen die Lakka z. B., daß die Umadje den Leuten, die ihnen wohlgetan haben, die Freundschaft in der Weise vergelten, daß sie ihnen im Schlafe gern das in die Hand drücken, was sie am anderen Tage brauchen — sei das nun Medizin oder Jagdgerät oder was sonst. Die Umadje sind also die typischen Ahnengeister, und es ist durchaus sinngemäß, wenn die Leute sagen, daß diese seit uralten Zeiten überkommenen Sitten von den Ahnengeistern stammen.

Im übrigen bestehen exogamische Speiseverbote für die einzelnen Gokum. So gibt es eine Familie, die ißt nicht Löwe und Leopard, eine, die ißt nicht „ndi" (sumbala der Mande, doria der Haussa), eine, die ißt nicht abu (Flußpferd). Deren Mitglieder sagen, sie würden, wenn sie sich dennoch an letzterem vergriffen, von der Lepra (= bandji) befallen werden. — Gleiche Speiseverbote schließen die Ehe aus. Eine Frau, die heiratet, muß in der Ehe außer den eigenen auch die Speiseverbote des Gokum ihres Mannes einhalten. Die Kinder folgen im Speiseverbot aber **nur** dem Vater und nicht der Mutter.

Interessant scheint mir folgende Zusammenstellung:

kum = Nabelschnur;
gokum = totemistisch Klan, Familie;
kumma = die dem Ahnendienst gewidmeten Geräte.
usw.

Lakka; Krankheit, Tod, Begräbnis.

Krankheit, Tod, Begräbnis. Wenn ein Mensch erkrankt, wird er auf sein Bett gelegt und zunächst einmal der Wuare unterworfen. Wuare ist Massage unter Anwendung von Blättern, die in heißem Wasser gelegen haben. Danach aber wendet man sich an einen Arzt, von dem man sinngemäße Behandlung erwartet. Der Arzt wird Njekumma genannt, d. h. also Herr der Medizin, denn dies kann nicht gut etwas anderes sein als das Wort, das wir oben für heiliges Gerät erhielten. Trotzdem behaupten die Lakka steif und fest, daß diese Aerzte keinerlei religiöse Funktionen hätten. Es soll ein Arztgewerbe geben, genau wie das jedes anderen Berufes, und man lerne die Praxis entweder vom Vater, oder man gehe für Geld in die Lehre bei einem anderen angesehenen Arzte. Meist gibt aber auch ein Vater, der selbst Arzt ist und seinen Sohn Medizin studieren lassen will, den Burschen bei einem anderen Meister in die Lehre, so daß er außer der väterlichen Praxis noch fremdes Wissen dazu

gewinnt. Uebrigens sehr schwer kann das Studieren der Medizin bei den Lakka nicht sein. So ein stud. med. hilft zwei Monate lang beim Handwerk und „weiß dann alles". Ob der junge Mann dann allerdings für ein modernes Staatsexamen ganz reif ist, scheint mir unsicher. — Der Njekumma verwendet in seiner Praxis warme und kalte Getränke, Pulver, vegetarische und mineralogische Medikamente und, wenn ich recht verstanden habe, Klistiere.

Wenn aber auch dieses Weisen Kunst versagt, dann wendet sich die besorgte Familie an einen Wahrsager, einen Orakelmann.

Wenn ein Mensch stirbt, wird sein Leichnam erst gewaschen und dann nackt in eine Sekkomatte gebracht. In der Matte wird er nicht fest eingeschnürt, sondern locker gelagert, so daß er auf der linken Seite liegt, die linke Hand unter der linken Wange. Alle Welt schreit einen Tag lang, für jung und alt, für Mann und Weib. Dann wird am gleichen Tage, stets außerhalb des Gehöftes, ein Grab ausgehoben, das aus einem tiefen, senkrechten Schacht und einer nach Osten gerichteten Grabkammer besteht. Vorsichtig wird die Leiche hineingebracht und mit dem Kopf nach Osten, den Beinen nach Westen, wie gesagt auf die linke Seite (also nach Süden blickend) gelegt, eingelagert. Der Tote bekommt nichts mit ins Grab außer der Sekkomatte, absolut nichts. Nicht einmal den Nbarr genannten Lendenschurz läßt man ihm. Der Grabeingang wird mit einem umgekehrten Topf geschlossen, und rund um dessen Rand werden zur Befestigung Kalebassenstücke gedrückt.

Am Grabe wird durch Ausgießen Bier geopfert und dann zehn Tage gefeiert, d. h. geschlachtet, gekocht, getanzt und getrunken. Damit ist die Sache aber auch ein für allemal erledigt. Wie jeder Tote sein eigenes Grab hat, so hat er auch nur ein Totenfest, und gewöhnlich treten die Ueberlebenden nur dann wieder mit ihm in Verbindung, wenn sie etwa Kindersegen für die jungen Männer herabflehen wollen, d. h. also, wenn der Tote nicht von selbst im jungen Nachwuchs wiederkehrt und hierzu erst durch die oben beschriebene Sorghummehl- und Taschenkrebszeremonie aufgefordert werden muß.

Abgesehen von den Umadje und den bösen Njembe oder Zauberern scheint man aber auch noch an den Umgang anderer Geister zu glauben. So hörte ich vage Berichte von einer Art Geister, die als Affen am Wasser nahe den Badeplätzen hausen, sich plötzlich auf die Badenden stürzen, ihnen in den Nacken schlagen, so daß das Blut herausspritzt, und sie so töten — von einer anderen Art von Geistern, die sich in eine Buschkatze verwandeln, den Menschen das Herz stehlen und es in großen Bäumen aufhängen. — Nächt-

liche Spukgestalten spielen also in der Phantasie jener Völker im Osten Adamauas eine große Rolle.

Greifen wir aus der Summe der vorliegenden Sitten- und Anschauungsschilderungen dieses Sarre-Dokulastammes das Wesentliche heraus, so tritt vor allem der patriarchalische Grundtypus besonders stark hervor. Wir haben eine rein patriarchalische Familiengruppierung im Gollbaibegriff, patriarchalische Erbfolge im Besitz wie im Speiseverbot, patriarchalischen Grundzug in der Wiedergeburtsidee, patriarchalische Arbeitsgliederung, basierend auf lediglich durch Männer betriebenem Farmbau usw

Zum zweiten ist mir unter allen Zentralaethiopen kein Volk bekannt geworden, bei dem die Bedeutung des Sorghums und vor allem des Sorghumbieres für den Kultus so eigenartig hervortritt, wie bei diesen Lakka-Sarre, deren Ernährung gar nicht auf dem Sorghumbau beruht. Den Toten wird nur Sorghum, der Erde nur Sorghum, dem Regen nur Sorghum, für Schwängerung resp. Wiedergeburt nur Sorghum geopfert.

Und hier bei den Lakka wird das Opfer ausgesprochen „für die Erde" dargebracht. — Das sind echt aethiopische Kulturelemente und Grundzüge der tellurischen Weltanschauung.

□ □

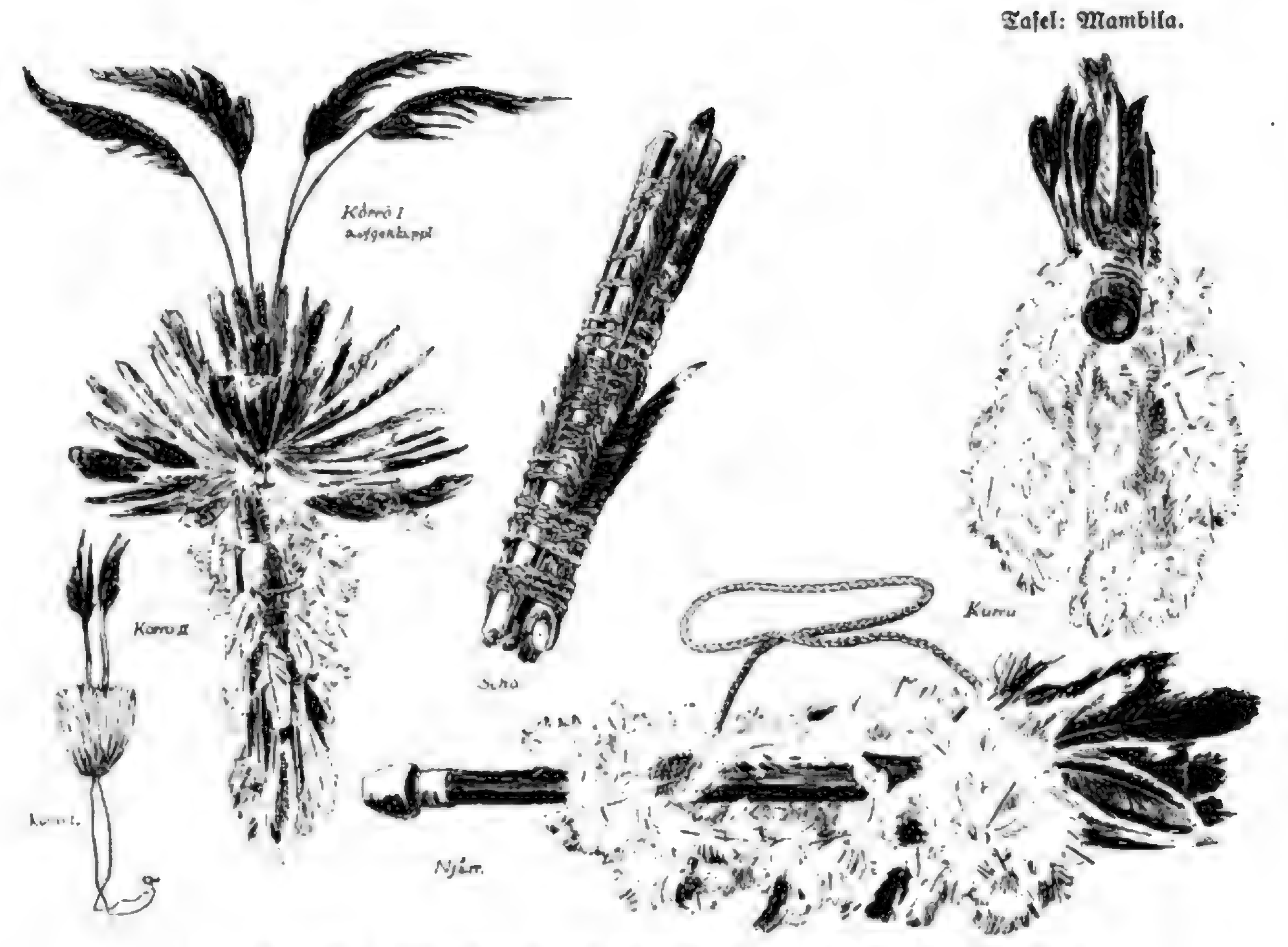
Die Baja.

Baja; Tradition vom alten Königtume, Priestertum, Erntefeste, Königstod, Königsschlange.

Königtum, Priestertum, Erntefeste. In alten, alten Zeiten — so erzählt eine Sage — gab es nur einen einzigen König über das Bajaland, der wurde als Sengwere bezeichnet. Jedem Orte stand außerdem ein Gorimo vor, dessen Amt seit alten Zeiten ebenso erblich war wie das des Königs. Heute scheint es mit dem einen Sengwere schon lange zu Ende zu sein, und die Zersplitterung, wie wir sie im Mossiland oder Sandegebiet beobachten können, ist hier noch viel weiter fortgeschritten als anderen Ortes. — Das Abzeichen des Fürsten besteht in einem Kanna, einem Kupferring, den er an jedem Arm trägt. Die ganze Eigenart der Baja tritt in der priesterlichen Funktion der Fürsten zutage, und diese wird uns offenbar, wenn wir die legendenhaften Berichte anhören, die Baja und andere über die in alter Zeit übliche Bestattung ihrer edelgeborenen Stammeshäupter abgeben.

Wenn ein Fürst gestorben war, wurde seine Leiche zunächst gewaschen; die Haare ließ man stehen, rieb aber den Körper und Kopf

Tafel: Mambila.



Heiliges Gerät zentralaethiopischer Splitterstämme, und zwar der Mambila.

(Gez. von Carl Arriens.)

über und über mit roter Farbe ein. Diese ward ausschließlich aus Erde (und nicht, wie wenig östlich, aus Rotholz) bereitet und Koll oder Kall genannt. Danach schnitt man die linke Seite der Leiche in der Weiche auf. Die linke Seite heißt hier wie bei Durru Frauenseite, die rechte Männerseite. Aus der rechten Seite zog man vorsichtig alles Jasawi, d. i. Gedärme, heraus, füllte sie in einen Topf und goß kaltes Wasser darauf. Dieser Topf ward zugedeckt und später beim Begräbnis mit beigesetzt. Hierauf zog man die Leiche zusammen, so daß die beiden Hände bei leicht nach links geneigtem Kopfe jede auf je eine Seite des Gesichtes gelegt und die hochgezogenen Beine mit den Knien an die Brust gepreßt wurden.

Mittlerweile tötete man fünf weiße Ziegenböcke (weiß = budua; schwarz = tubua), deren Häute man fest über die zusammengelegte Leiche zog. Es ist interessant, daß genau an der entgegengesetzten Seite meines Kameruner Interessengebietes die Farbe eine so entgegengesetzte Bestimmung im Totendienst findet. Die Mulgoi-Kanuri wollen nur schwarze Bullenhäute, die Baja nur weiße Ziegenbockshäute um die peruanisch zusammengepreßte Leiche gezogen haben. Neben der Leiche ward dann ein Feuer angezündet. Neun Tage lang ward sie hier gedörrt, und nachdem das Fett herausgetropft ist, soll sie in der Tat zwar arg gerochen haben, aber doch ziemlich dürr gewesen sein. Diese neun Tage waren ein Fest. Es ward getanzt und viel Bier (do oder don) getrunken, daneben aber auch ein wenig geklagt und geheult. Im Busch ging noch eine andere Zeremonie vor sich.

Im Busch, und zwar südlich (?) jeder Ortschaft, fand sich ein großer, freier Platz für Männer, der Tua heißt, und von dem wir noch näheres bei Beschreibung der Beschneidung hören werden. Auf dem Platz kommen stets nur Männer zusammen, in diesen Tagen aber ganz besonders. Es stand auf dem Platze ein Haus, das barg, in Kalebassen verpackt, eine Maske, die den Namen Noë-Noë oder Noi-noi führt. Sie war aus Holz geschnitzt, stellte ein Menschenantlitz dar und hatte einen langen Behang. Während aller neun Tage ward nun im Busch getrunken und zur Trommel getanzt, und dabei spielte die Maske eine große Rolle. Frauen war der Zutritt strengstens versagt, aber nicht wegen der Maske, sondern wegen der Heiligkeit des Ortes.

Inzwischen war für den König das Grab gegraben. Aus den mehrfachen Beschreibungen bin ich nicht vollkommen klar geworden. Jedenfalls war die Stelle an einer Oertlichkeit gelegen, die in der Trockenzeit frei von Wasser, in der Regenzeit aber größtenteils von

fließendem Wasser bedeckt war. Die Fürsten ihrerseits nun scheinen die Eigentümlichkeit gehabt zu haben, in der Regenzeit zu sterben; und daß die Sterbestunde des Herrschers nicht von der Natur, sondern von dem Willen bestimmter Menschen abhängt, das ist eine echt aethiopische Einrichtung. — Also die Stelle, an der just in der Regenzeit, in der die Fürsten die Eigenschaft hatten, zu sterben, das Grab dem Verstorbenen hergerichtet wurde, war mit Wasser bedeckt, und deshalb wurde eine Maßnahme getroffen, die uns wohl an eine bekannte Erzählung aus dem Norden erinnert: nämlich genau wie die Goten ihren Alarich im Busento, so setzten diese Nachkommen und Verwandten der alten Aethiopen ihre Fürsten unter einem Gewässer bei.

Um die betreffende Stelle, an der der Tote seine Ruhestätte finden sollte, wurden der Sage nach Stöcke gesteckt. Außen wurden Gräben gelegt, dann der Stockzaun mit Sekko und Erde zu einem Wall ausgebaut. Durch die Seitengräben floß das Wasser ab; die Grabstelle ward so trocken gelegt. Nun konnte mit dem Bau eines Schachtes begonnen werden, der in alten Zeiten an 2 Mann tief gewesen sein soll. An die Sohle des Schachtes wurde dann eine Grabkammer nach Osten hin angeschlossen. Sie nahm den Toten auf, der mit dem Antlitz nach Süden auf die linke Backe und Seite mit obenauf liegender rechter Hand gebettet ward. Neben die Leiche stellte man noch den Topf, der die Eingeweide barg. Sonst aber fügte man dem Leichnam nichts weiter bei.

Die Oeffnung des Schachtes ward dann mit einem großen Topfe geschlossen. Von allen Seiten wurde Erde darum gestrichen und — wenn ich richtig verstanden habe — in ganz alten Zeiten eine richtige kleine Mauer aus Lehmklößen um den Topf aufgeführt, so daß das Wasser seinen Rand nicht unterwühlen und in die Grabstätte eindringen konnte. Der Boden, aus dem die Spitze des Topfes herausragte, ward jedenfalls mit großer Sorgfalt geglättet. Um den so entstandenen Kegel aber wurden dann endlich Stöcke gesteckt von einer Art, die frisch geschnitten Wurzel schlägt. Im nächsten Frühjahr, d. h. mit beginnender neuer Regenzeit, schlugen diese dann aus und bildeten so einen Kranz von Bäumen, die mit ihren Wurzeln das Grab mehr und mehr befestigten.

Zunächst wurde aber das künstliche Mauerwerk, das den Fluß zurückhielt, wieder weggerissen und der Fluß aus den neuen Gräben wieder in sein altes „Busentobette" zurückgeführt. Das Grab ward derart wieder von Wasser überrieselt. Aber nur für einige Zeit — wie die Baja sagen. Später floß dann das Wasser auch in der

Regenzeit immer weiter um das Grab. Ich kann das nur so verstehen, daß das Wasser an der das Grab umgebenden Baumwand seinen Schwemmsand ablagerte und so eine von Jahr zu Jahr wachsende Insel schuf.

So soll es alte und allein vollgültige Sitte gewesen sein, die geübt wurde, wenn es sich um die Bestattung eines großen Fürsten handelte. Näher festzustellen, wieviel davon Sage, wieviel Wahrheit ist, wird auch dem, der im Bajalande reist, nur dann möglich sein, wenn er das Glück hat, einer solchen archaistischen Zeremonie beizuwohnen, oder wenn der Spaten der nordischen Kultur ein wohlerhaltenes Königsgrab der Baja anschneidet. Mit Bestimmtheit dürfen wir aber sagen, daß solche alte Tradition höchstens in den Dimensionen, nie aber in den Grundtatsachen von der Wahrheit abzuweichen pflegt.

Im Beginn der nächsten Saatzeit hat der Bruder des Königs, der die meisten Opfer im Auftrage des Fürsten auszuführen hat, acht rote oder rotgelbe Hähne an diesem Grabe zu schlachten. Die Hähne werden beim Opfern sehr fest gehalten. Vor ihrem völligen Verscheiden dürfen sie nicht zappeln und zucken, noch viel weniger aber zur Erde fallen. Sonst würde in Bälde noch ein anderer großer Mann der Fürstenfamilie verscheiben. Vor dem Halsumdrehen dieses ersten Hahnes betet nun der opfernde Bruder des Königs: „Wenn ich es war, der meinen Bruder getötet hat, so soll mein Kopf umgedreht werden, so wie ich diesem Hahn den Hals umdrehe." Danach vollzieht er das Opfer. Er nimmt einen zweiten Hahn, ebenso festgebunden und festgehalten wie der erste, hält ihn über das Grab und betet: „Wenn irgendein anderer Mann den König getötet hat, so soll ihm der Kopf umgedreht werden, so wie ich diesem Hahn den Kopf umdrehe." Wieder muß ein Hahn das Zeitliche abschließen, und dann folgen ihm die anderen sechs Genossen, ohne daß der Opfernde dabei weitere Schwurgebete spricht.

Ein zweites Opfer am Grabe des toten Königs wird dann im Beginn der Reisezeit abgehalten, und zwar fällt die Vollziehung auch dieser Zeremonie dem Bruder des Königs zu. Es werden zwei rote Ziegenböcke und eine weiße Ziege mit hinausgebracht. Erst wird ein roter Ziegenbock geschlachtet und von dem fürstlichen Priester etwa folgendermaßen gebetet: „Dieses schlachte ich, damit niemand krank werde und nichts mißlinge. Alles Schlechte soll hierauf kommen!" Das ist dann gleichbedeutend mit einer Fluchabladung. Und der Fluch bleibt nun auf dem Bock hängen. Kein angesehener und junger Mensch wird nun von dem Fleische dieses Tieres essen

wollen. Aber es wird den alten Leuten als Speise zubereitet; an denen liegt den Baja sowieso nicht sehr viel. Sie werden auf diese Weise vielleicht desto eher sterben, denn der Fluch geht jedenfalls auf die über, die das Fleisch dieses Tieres genießen.

Danach schlachtet der Königsbruder die anderen beiden Tiere und bittet dabei, daß alles gut gehen, daß die Ernte gut ausfallen, daß die Frauenschaft des Landes fruchtbar sein möge. Diese beiden Tiere werden auch gekocht und zubereitet, und von ihnen kann alle Welt genießen, denn auf ihnen lastet kein Fluch. — Dieses und alle ähnlichen Opfer vollzieht der Bruder des Königs, der — wie einst Aron — die Stellung eines Volkspriesters einzunehmen scheint. Er wird in dieser Eigenschaft Konowell genannt, und neben ihm gibt es keinen anderen Opferer.

Von dem Tage an, wo das Reifeopfer am Königsgrabe gebracht ist, dürfen die Baja aber nicht mehr bei ihren Frauen schlafen, darf auch zunächst und bis auf weiteres niemand von dem neuen Sorghum (= son) genießen. Dieses erste Fest setzt der Konowell nach dem Monde fest; wenn in der Reifezeit der Mond das erste Mal seinen schmalen Sichelstreifen zeigt, ist der Zeitpunkt seiner Absolvierung gekommen. Und mit dem Aufleuchten dieser ersten Mondsichel beginnt dann auch die Enthaltung vom Genuß des jungen Sorghum und der Weiblichkeit.

Ein zweites Fest hebt diese Bestimmung auf. Der Tag seiner Begehung wird durch den König selbst festgesetzt. Er findet seine natürliche Fixierung durch die völlige Reife des Sorghum. Sobald der Fürst die Parole ausgegeben hat, beginnt man in jeder Familie vom neuen Korn viel Bier zu bereiten. Das Zeremoniell ist nur der Zeit und der Form, nicht aber dem Orte nach übereinstimmend. Es ist ein Familien- und Ahnenfest. Der Familienälteste begibt sich mit Bier zum Grabe seines Großvaters oder anderer Ahnen. Sein Gebet lautet angeblich folgendermaßen: „Du bist gestorben? Das war deine Sache. (Soll soviel heißen: „Wenn du gestorben bist, so laß das nicht uns entgelten, die daran schuldlos sind.") Nun aber sieh, daß meine Familie Kinder bekomme, und daß meine Farm viel Frucht trage. Sieh, daß meine Familie gesund sei!" Nach diesem Gebete wird das Bier auf das Grab gegossen, und dann wird heimgegangen. Im heimischen Gehöft hebt aber ein solennes Bier- und Breifest an, denn nun darf jeder von dem neuen Erntegut genießen, und außerdem — so setzte mein alter Berichterstatter mit besonderem Behagen hinzu — dürfe nun jeder wieder mit seiner

Frau schlafen. Damit ist wohl die letzte Strophe des diestagigen Freudenliedes begonnen.

Alle Heiligtümer und alle Zeremonien hängen in dem Teile des Bajalandes, aus dem meine Berichterstatter kamen, mit dem Königsstamme zusammen. Der König ist gewissermaßen auch erster Priester, Priesterkönig. Aber weder er noch das Volk besitzen Schwirrhölzer oder Schwirreisen oder Laeren, d. h. heilige Blasinstrumente oder aber Holzfiguren. Von jener einzigen Maske haben wir schon gehört und werden wir noch mehr hören. Das größte Stammesheiligtum findet sich aber im Königshause. Jeder Fürst hat eine heilige große Schlange (= bua). Sie lebt in seinem Schlafgemach, und der hohe Herr gibt ihr höchst eigenhändig jeden Tag die Speisung. Der Fürst betet diese Schlange an. Er bittet sie um alles, je nach der Gelegenheit: um Waffenerfolg im Kriege, um reichen Ernteerfolg, um Kinder usw. Er redet sie an mit dem Wort nakom, d. h. Großvater, was mir aber mehr ein schmeichelndes Wort, ehrwürdigem Alter dargebracht, als eine Andeutung mystischer Familien- und Herkunftsbeziehung zu sein scheint. Diese Schlange wird auch um Regen gebeten, wenn im Frühjahr die Saat im Boden liegt und keine Befruchtung durch Himmelsnaß erfolgt.

Nur der Fürst hat eine solche heilige Schlange, sonst niemand. Aber wenn die Schlange stirbt, muß auch der König der alten Sage nach unbedingt sterben. Hier scheint wieder einer der gewaltsamen Abschlüsse aethiopischen Königtumes vorzuliegen. Umgekehrt aber tötet man nicht etwa die Schlange, wenn der König stirbt. Die Schlange läßt man weiter leben und übergibt sie dem neuen König. Wenn aber ein neuer König keine Schlange vorfindet, weil der Tod der alten ja eben der Grund des Ablebens seines Vorgängers war, so wendet er sich an seinen Mutterbruder und erbittet von diesem ein neues Tier. Wo dann der Mutterbruder die neue Schlange gewinnt, konnte niemand sagen.

Der Tod dieses priesterlichen Königs ist aber keine so sehr fernliegende Sache. Nach guter alter Bajasitte nahm man nicht an, daß ein König länger als 14 Jahre leben würde. Nun habe ich nicht genau verstanden, wie das gemeint ist. Aber meine Baja grinsten ganz verschmitzt bei dieser Angabe. Derjenige, der altem Ritus zufolge die Lebenszeit des Regenten verkürzte, war der eigene Sohn. Wenn der Vater nach 14jähriger Regierungszeit ihm nicht freiwillig Platz machte, dann verfuhr er folgendermaßen:

Die Familie (Familie = njakong oder njankong) des Königs hatte folgende Speiseverbote: 1. go, der Leoparde, 2. diga, der Löwe,

3. mbongo, die Hyäne, 4. domo (?), das Karnickel, 5. weiße Hähne und 6. das Fleisch von Menschen, d. h. nur der Männer (wir werden sehen, daß im Gegenteil Mädchen- und Frauenfleisch zu den bevorzugten Gerichten der Königstafel gehört). Der König muß nun am gleichen Tage, wo er Karnickel oder etwas Derartiges verzehrt, unbedingt sterben, und demnach ist es für den Sohn nicht schwer, seinen Vater zu beseitigen. Er besorgt sich zunächst das Schnurrbarthaar eines Leoparden, dann einen Topf sehr guten Bieres. Das Leopardenhaar wird in das Bier getan und dann dem Herrscher vom eigenen Sohne überbracht. Der Filius sagt: „Mein Vater, ich erhielt von einem Freunde ein sehr gutes Bier. Es ist so gut, daß ich dich bitte, es zu trinken." Der König wird das nun gierig annehmen, wie alle Baja hinter dem Sorghumsaft her sind. Er wird trinken. Er wird in dem Augenblick, in dem das Leopardenhaar ihm in den Hals kommt, sterben. Er erstickt daran. Ich fragte den erzählenden Baja, ob der Sohn vielleicht auch noch ein wenig Gift in das Bier tue. Er lachte aber nur, und ein beisitzender Durru erklärte, daß man im Bajalande gewohnheitsgemäß nicht vom Vergiften spreche; man sagte nicht alles, was man tue.

Ganz außerordentlich verehrt am Königshofe ist Kote, der Schmied. Diese Nen-Kote gelten als dem König am nächsten stehend. Alle Baja verschwägern sich durchaus gern mit den Schmied-Familien. Man sieht sie als kluge und geschickte Menschen an, nicht aber als eine irgendwie abgesonderte Kaste. Aber, da der Sohn das Handwerk immer vom Vater lernt, so ergibt sich eine familiäre Geschlossenheit oder Sippenbildung der Schmiede ganz von selbst.

Baja; Beschneidung, Verehelichung.

Beschneidung, Verehelichung. Die Beschneidung wird bei beiden Geschlechtern vollzogen. Die Beschneidung der Knaben heißt Koregene und wird im Alter von 12 bis 14 Jahren ausgeführt. Die Operation ist Aufgabe eines eigenen Berufes, eines Mannes, der Obekirri genannt wird. Eines Abends bei Sonnenuntergang versammelt er alle Burschen, die etwa 12 oder 14 Jhre alt sind und führt sie zu dem Platze im Busch, der Tua heißt, und den wir oben schon kennen gelernt haben als Tua der Männer (denn es gibt auch einen Tua der Weiber) und Aufbewahrungsort für die Maske Noi-Noi. Der Vater begleitet seinen Sprossen dahin. Der Obekirri hat keine besondere Kleidung. Er ist nur eingeölt. Die Handlung wird meist vor Sonnenuntergang ausgeführt, und die ganze Gesellschaft von 10 bis 12 Jünglingen in schneller Reihenfolge ihres Präputiums (= nua) beraubt und dieses fortgeworfen. Der Bursch steht dabei aufrecht. Es gilt als große Schande, wenn er schreit oder wimmert. Dabei wird mit Trommel und Tanz randaliert.

Die beschnittenen Burschen tragen im Busch einen Schurz, der aus der Rinde des Baobab (Affenbrotbaum) geklopft ist. Solcher Rindenstoff heißt „so". Er ist mit roter Farbe bemalt und nur einfach umgelegt. Während dreier Monate verweilen die Jungen auf dem Tua und dürfen währenddessen kein Weib sehen. Die Frauen bereiten die Nahrung im Busch und senden sie durch die Väter und Onkel auf den Tua. Bei den Beschnittenen aber bleiben die älteren Brüder, und zwar jeweils die, die das vorige Mal der Beschneidung unterworfen wurden. Diese waschen und verbinden die Wunden und sorgen für die nötige Bewegung.

Wenn die Gesellschaft dann nach völliger Genesung und Vernarbung der Wunden in den Ort kommt, gibt es viel Freude. Es ist Bier gebraut und eine Ziege geschlachtet. Jeder Vater kommt herbei und sucht sich seinen Sohn heraus. Wenn nun aber ein Vater seinen Sohn nicht findet, weil der nämlich in der Zwischenzeit im Busche starb, dann nimmt er einen der Wärter, jener Burschen der vorigen Beschneidungsperiode, bei Seite und fragt den aus, und der teilt ihm dann das Unglück mit.

Und in voller Wut rennt der Vater dann zu seiner Frau, der Mutter des Verstorbenen und führt eine Tat aus, die die ganze Brutalität und Bestialität dieses Volkes an den Tag legt. Er schreit die Frau an und sagt: „Mein Junge, den ich durch Dich hatte, ist im Busch gestorben. Du mußt den Jungen im Busch getötet haben!" Die entsetzte Frau sagt: „Nein, ich habe es nicht getan. Ich habe Deinem (!) Sohne nichts getan!" Der Vater ist aber nicht zu besänftigen. Er fährt in großer Wut weiter fort: „Du m u ß t das getan haben. Erst habe ich Dich für hohe Ausgabe geheiratet, dann hast Du mir den Sohn geboren, und nun hast Du ihn als Doa (Verhexerin) getötet. Ich aber will Dich nun auch töten!" Dann nimmt der Mensch sein Messer und tötet die eigene Frau, die Mutter seines Sohnes, indem er ihr den Bauch aufschlitzt. Die Angelegenheit ist damit erledigt. Der Mann wird nicht zur Rechenschaft gezogen und die Frau wie jede andere Leiche begraben.

Auch die Mädchen werden beschnitten, und zwar in der Zeit der Reife, d. h. wenn sie heiratsfähig werden. Sie dürfen vor der Beschneidung auf keinen Fall mit einem Mann zu tun gehabt haben, sonst schwillt ihnen nach der Operation der Leib mächtig auf und ein Wurm bildet sich in ihrem Innern, an dem sie rettungslos sterben. — Wie die Männer, so haben auch die Weiber im Busch einen eigenen Zeremonialplatz, der auch Tua heißt und im Osten der Ortschaft zu liegen pflegt. Es steht ein Haus darauf, über dessen wesentlichsten

Inhalt wir nachher sprechen werden. Männer dürfen den Weibertua nicht betreten.

Auf diesen führen die alten Frauen nun die Mädchen und schneiden ihnen etwa 1 Zentimeter weit die Spitze der Clitoris (= jübong) ab. Die abgeschnittenen Stücke werden auf ein spitzes Holz gesteckt und in die Grasdecke des Tuahauses gesteckt, wo man denn alle Jahrgänge derart aktenmäßig geordnet vorfinden kann. Zwei Monate währt der Aufenthalt auf dem Weibertua, und während der Zeit herrscht da ein reges Leben, während die Frauen sonst ihren Tua gar nicht zu besuchen oder zu betreten pflegen. Die operierten Mädchen tragen aber im Busch nur Blätter vom Baume Goschi, die vorn und hinten an der Lendenschnur befestigt und zwischen den Beinen durchgezogen sind.

Nach Begehung dieser Reifeopfer ist es aber der Bajajugend nicht, wie bei den echteren Vertretern aethiopischer Kultur, gestattet, Freundschaften einzugehen, die oftmals als harmlos geschildert, doch alles in allem einen Uebergang zum Geschlechtsleben bedeuten. Die Baja fordern vielmehr strengste Abgeschlossenheit der Geschlechter, und der Vater, der einen Liebhaber mit seiner Tochter zusammen ertappt, nimmt dem sein ganzes Besitztum fort. Es herrscht überhaupt wie auf allen Gebieten, so besonders auf dem des Geschlechtslebens, die volle starre, rigoros brutale Durchführung des Männerrechts, wie sie für die Baja ganz allgemein charakteristisch ist. Solche fast tierische Grausamkeit wie bei den Baja soll überhaupt nur noch bei den Lakka herrschen, unter denen, allgemeiner Ueberzeugung nach, neben den Baja die gewalttätigsten Menschen zu suchen seien.

Wenn also ein Baja einen Liebhaber bei seiner Frau findet, pflegt er wie der Lakka ihn einfach totzuschlagen, und solcher Totschlag ist bei ihnen allgemein und häufig. Danach entsteht dann ein Kampf zwischen beiden Familien, dessen Folge meist eine Anhäufung von Todesfällen, in dem aber der „regierende Fürst" nach echt aethiopischem Rezept höchstens mitschlagend und parteinehmend, nicht aber ausgleichend sich betätigen kann.

Der Mann, der eine Maid heiraten will, hat nach Bajaverhältnissen schwer zu zahlen, und zwar erhält der Schwiegervater Schaufelgeld, Speere (= schere oder jere), Ziegen, Hühner und Matten. Fernerhin muß er für den Schwiegervater einen Monat lang Knechtsdienste tun. Während dieser Zeit muß der Vater des Burschen diese umfangreichen Gaben zusammenbringen und abliefern. Alle Baja sollen sich darüber einig sein, daß eine Frau zu teuer bezahlt wird.

Die Bezeichnung „Knechtsdienst" ist keine Uebertreibung. Der Bursche muß als echter und rechter Knecht in das Haus seines Schwiegervaters ziehen und da arbeiten, was sein Brotherr verlangt: Farmwerk, Hausbau, Jagd, Holztragen usw. Und was er erlegt oder erarbeitet, gehört seinem Schwiegervater. Der Ort, an dem der knechtige Bräutigam schläft, ist aber kein anderer als das Schlafgemach seiner Braut. So sehen wir die alte Form der Jugendliebe und Freundschaft der Aethiopen bei den Baja wieder auftauchen — nur mit dem Unterschied, daß der Bräutigam, wenn der Schwiegervater es nicht ausdrücklich genehmigt (was allerdings bei Zahlungssicherheit des Bräutigams manchmal vorzukommen scheint) — auf keinen Fall sein Mädel beschlafen darf. Auch hier hängt das schneidige Messer der Bajawut ununterbrochen über seinem Haupte.

Wenn aber innerhalb dieses Monats der Vater des verknechteten Bräutigams alles bezahlt hat, dann zieht dieser unter Mitnahme der Braut aus der Brotstelle ins Vaterhaus zurück. Da herrscht natürlich ob der Vermehrung der Arbeitskraft große Freude. Es wird allerhand geschlachtet und gekocht. Es ist Bier bereitet, und abends gibt es dann Tanz. In dieser Nacht kommt das junge Ehepaar jedenfalls nicht zu behaglicher Hingabe. Der natürliche Ehevollzug beginnt vielmehr erst in der folgenden Nacht. Irgendwelche verschämte Zurückhaltung oder gar kampfbereite Verteidigung der Braut oder ein Flittergeschenk sind hier nicht Sitte. Dennoch rechnen die Baja, wie andere Kameruner, daß man zur Vollendung der Perforation des Hymens fünf Tage benötige. Sie drücken das wenig verblümt so aus, „daß der Mann mit dem Beschlafen langsam („klein klein") beginne und daß dann am fünften Tage Blut flösse." Ich nehme also an, daß eine hastige Ueberstürzung hier nicht zum guten Ton gehört. — Wenn nun die roten Male Beleg ablegen für die Keuschheit der jungen Frau, so ist es auch hier Sitte, dem Schwiegervater ein kleines Geschenk zu senden.

Die Ehemöglichkeiten sind totemistisch begrenzt. Das Bajavolk zerfällt in verschiedene Njakongs, das sind Familien, deren jede ihre eigenen Speiseverbote hat. Solcher Totemismus schließt Exogamie ein. Man kann wohl eine Maid aus dem gleichen Dorfe heiraten, nicht aber eine aus gleichem Njakong — auch dann nicht, wenn irgendwelche Blutsverwandtschaft sich direkt nicht nachweisen läßt. Ein nicht familien-, sondern geschlechterweises Verbot besteht für die Frauen außerdem darin, daß keine von ihnen Fisch essen darf. Wenn eine das Gebot übertritt, so wird sie nicht schwanger. — Daß den

Weibern auch Menschenfleischkost untersagt ist, stellt nur eine, bei allen kanibalischen Völkern Afrikas wiederkehrende Einschränkung dar.

Der Beischlaf wird in aethiopischer Weise ausgeführt. Die Frau liegt also auf der Erde und der vor ihren Geschlechtsteilen niederhockende Mann zieht deren Beine zwischen Oberschenkel und Weichen um seinen eigenen Leib herum. —

Baja; Altersklassen, Arbeitsteilung, Tod, Ahnendienst.

Altersklassen, Arbeitsteilung, Tod, Ahnendienst. Die Namen der Altersklassen lauten bei den Baja:

I { bem — Säuglinge.
  kurenja — kleine Jungen vor der Beschneidung.
II { uba — Beschnittene.
  sapti — Verheiratete.
III mbangawa — Männer in den besten Jahren.
IV gwaenana — Greise.

Einteilung und Auffassung der Gruppierung entspricht genau der überall bei den Westaethiopen üblichen Art. Vom Kurenja erwartet man noch keine verantwortungsvolle Arbeit, vom Uba erwartet man Erwachen des Interesses für den Stamm und Loslösung vom mütterlichen Schürzenband; der Sapti arbeitet für seinen Vater, der als Mbangawa die schönste Zeit des Männerlebens verbringt, und der Gwaenana endlich wird als ein überflüssiges Uebel angesehen, das man notgedrungen weiterernährt. Es muß aber bemerkt werden, daß nach übereinstimmenden Angaben die Baja nicht so viele und so alte Männer haben wie die andern Stämme, und ich glaube, daß man das einfach mit dem brutalen, kriegerischen Sinn des Volkes, das jedenfalls auf Altersschwäche der Angehörigen in keiner Weise Rücksicht nimmt, in Zusammenhang bringen muß.

Der Bem tritt in der mütterlichen Hütte ins Außenleben. Die Wöchnerin sitzt zurückgelehnt da, eine alte Helferin stützt sie im Rücken und hält sie umschlungen, eine andere hockt zwischen den geöffneten Schenkeln, bereit, den jungen Bürger zu empfangen. Die Nabelschnur (= kon) wird mit einem Rasiermesser abgeschnitten. Batue (oder Nachgeburt) wird herausgetragen und vor der Türe im Boden vergraben. Die Nabelschnur fällt auch hier je nach dem Geschlecht, bei Buben nach drei Tagen, bei Mädchen nach vier Tagen ab. Nach einem Jahr soll das Kind sprechen und laufen können. Zunächst trägt die Mutter es im Tragleder, das wie das der Komai gebildet ist, auf dem Rücken herum. Das Tragleder heißt bei den Baja jerri, bei Durru kunri und bei Bum ngangsamma. Sonst werden alle Lasten auf dem Kopf getragen. In dortiger Gegend tragen nur die Bute im Schulter-

riementragkorb. Die Baja sind im allgemeinen ein Felle bevorzugendes Volk, kennen demnach auch nicht die Tragsäcke aus Flechtwerk, sondern nur die aus Fell und Leder.

Ebensowenig ist der Webstuhl bei ihnen heimisch. Sie tragen zumeist Rindenstoffe. Die Arbeitsteilung ist die übliche: Die Männer haben den größten Teil an der Farmarbeit, machen Körbe, Matten und Sekko- (= kin) wände, führen den Hausbau aus, schmieden, formen und brennen aber auch ihre Tabakspfeifen. Die Töpferei liegt in den Händen der Frauen.

Das Volks- und Familiengebaren richtet sich auch bei den Baja nach der Altersklasse, aus der den Sterbenden der Tod herausreißt. Gehörte er noch der arbeits- und zeugungsfähigen jungen Welt an, so ist große Trauer, wildes Schreien; es gilt als Unglück. Wenn aber ein verbrauchter Mensch aus der Sippe verschied, dann erhebt sie freudiges Geschrei, braut Bier, tanzt und ergeht sich in Ausgelassenheit. Nach einer Nacht, d. h. am Morgen nach dem Tode wird der Leichnam schon im Busch bestattet. Jeder Tote erhält sein eigenes Grab. Es ist ein mehr oder weniger tiefer Schacht, von dem eine Kammer nach Osten zu angelegt wird. Der Leichnam wird mit den Händen auf den Backen und mit hochgezogenen Knien in eine Matte (= nburru) fest eingeschnürt. Sie wird, gleich ob Mann ob Weib, in der Kammer auf die Seite, mit nach Süden gerichtetem Kopfe, gelegt. Danach wird das Grab zugeworfen. Wie man die Grabkammer vor einfallender Erde schützt, habe ich nicht verstanden. Wenn der Tote ein alter Mann war, wird für ihn noch ein Hahn geschlachtet.

Die Baja üben das uns bekannte Ahnenopfer, und zwar in der Frühjahrszeit. Ehe noch der erste Regen fällt und die Saat ausgestreut wird, zieht der Aelteste zu der repräsentativen Grabstätte hinaus, schlachtet einen Hahn und spricht für sich und seine Familie, für Farm und Nachwuchs und Gesundheit sein Gebet. Diesem Ahnenopfer entspricht auch der bekannte Beleg des Seelenwanderungsglaubens.

Wenn eine junge Frau längere Zeit verheiratet ist, ohne schwanger zu werden, so geht ihr Vater oder ihre Mutter mit ihr zum Grabe eines Ahnherrn der m ü t t e r l i c h e n Familie, sei es nun, daß der Bruder, Mutterbruder oder Großvater darin ruhe. Die Alte (oder der Alte) nimmt weißen Stoff und Bier mit hinaus. Sie breitet diesen über dem Grabe des Toten aus, gießt opfernd das Bier hin und betet: „Ich bitte dich! Du hast mich geboren. Hier ist mein Kind! Sie ist verheiratet und ihr Mann beschläft sie. Aber sie bekommt kein Kind. Gib du, daß die junge Frau schwanger werde.“

Nach Absolvierung dieses Gebetes wird der weiße Stoff vom Grab genommen und der jungen sterilen Frau umgebunden. Sie geht heim. Sie darf sich auf dem Heimwege aber nicht umwenden resp. nach dem Grabe zurücksehen.

Das weiße „Seelentuch" scheint mir eines Hinweises auf ähnliche Zeremonien und dementsprechenden Zusammenhang der Anschauung wert. Wenn die Nupe auswärts der Ortschaft einen Menschen verlieren, so geht ein Familienmitglied hin zu dem zuweilen sehr fernen Grabe. Ein weißes Tuch wird ausgebreitet, von der Erde auf dem Grabe ein wenig eingefüllt und dieses zurückgebracht. Wo daheim das Tuch mit der Erde dann bestattet ist, da bringt man dem Toten die Opfer dar. Man nimmt also an, daß die Seele des Toten darin heimgekehrt sei. Aehnliches sah ich bei den Bassariten in Nordtogo. Hier nun ist im Bajalande eine abschließende Parallele geboten. —

Wenn einem Kind der Nabel abgefallen ist, also bei Knaben am dritten, bei Mädchen am vierten Tage, erhält es vom Vater seinen Namen, doch aus welcher Familie man ihn wählt, habe ich nicht klar erkennen können.

Das Erbschaftsrecht ist angeblich sehr einfach. Da man von jedem Menschen annimmt, daß er das ihm Notwendige selbst erwirbt, so fallen alle Immobilien (vor allem das Farmland) und auch die Mobilien dem Könige zu. So lautet wenigstens die Tradition. Auch bei den Bum ist es so. Die Baja geben aber selbst zu, daß das Gesetz nicht scharf angewendet werde. — Eine Frau gibt ihrer Trauer um den Verlust des Gatten in der Weise kund, daß sie die Haare abschneidet. Das allgemein übliche Trauerabzeichen der Kinder für ihre Eltern, der Geschwister und Gatten besteht aber darin, daß die Leute sich den Oberkörper mit Asche einreiben und dadurch weißen.

Baja; Kannibalismus.

Kannibalismus. Sehr verbreitet aber ist im Bajalande die Art des Todes, bei der es weder Verhexung, noch Erbschaft, noch Trauerzeichen gibt, und die ihren Ursprung in einer solid ausgebildeten Menschenfresserei hat. Darüber hörte ich folgendes:

Wenn ein Bajafürst ein dralles, appetitliches Mädchen sieht, so läßt er es, wenn möglich, bald einfangen und einschließen, aber nicht, um mit ihr schwüle Nächte zu verbringen, sondern um sie mästen, feist werden und dann schlachten und rösten zu lassen. Sie wird in seiner „Hofburg" aufbewahrt, wird mit allem versehen, was sie in einen guten Leibeszustand versetzen kann, und wenn sie dann für die königliche Tafel gut vorbereitet scheint, dann schickt der Fürst sie mit seinen Leuten in den Busch. Da wird sie geschlachtet, ihr Fleisch geröstet und

nachts dann wieder in die Hofburg gebracht, um für einige Tage den Gaumen des hohen Herrn und seiner Günstlinge zu laben. Der König verzehrt aber nur Mädchen- und Frauen-, kein Männerfleisch.

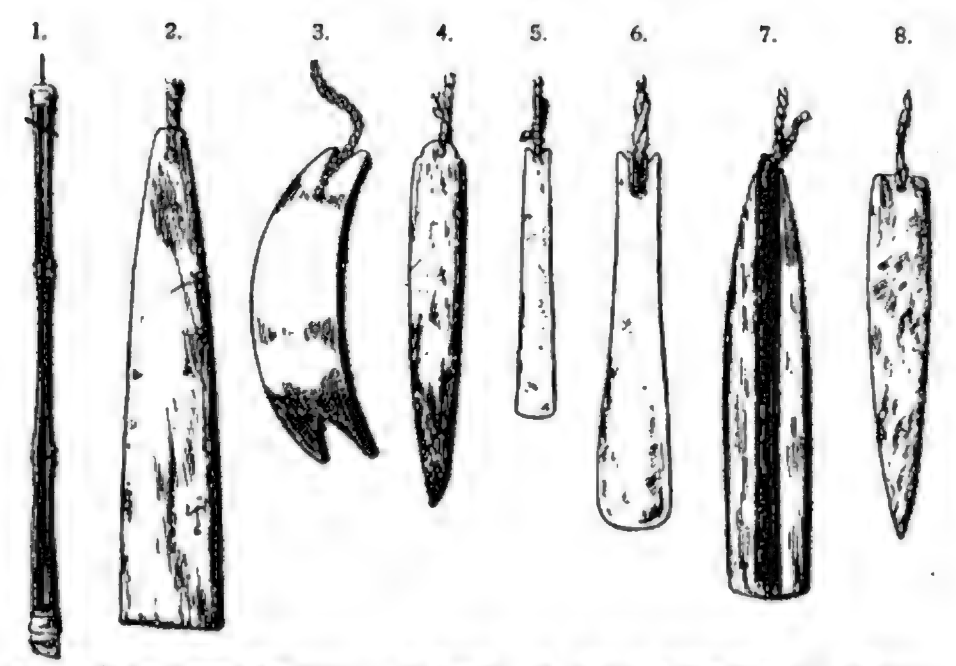
Der Kannibalismus ist bis heute noch, oder war es jedenfalls bis in die jüngsten Tage hinein, eine durchaus allgemein verbreitete Sitte im Bajalande. Es wird offen ausgesprochen, daß kein Fleisch so ausgezeichnet sei, wie das von Menschen. Auf Märkten wurde Menschenfleisch allerdings nie verkauft, einmal, weil es nämlich keine Märkte gab, und dann, weil alle Menschenfresserei geheim betrieben wurde. Die Frauen durften nichts davon sehen und nichts davon genießen. Sie wären sicherlich dann steril geworden. Aber wenn man das Fleisch auch nicht gerade feil hielt, so tauschte man doch hier ein Bein und da einen Arm. Denn zum Menschenfleischsteak gehörte ein Humpen Bier, und Bier hatte man nicht immer, wenn man den Leckerbissen hatte, wohl aber sicher einen Nachbarn, und so gab man das eine oder andere Stück gern weg, um einen guten Trunk dafür zu erhalten.

Entweder man erlangte diese edle Speise im Kriege oder durch Schlachten. Hatte man im andern Dorf einen Mann erschlagen oder erstochen, und war der Leichnam zu schwer, um ihn ganz wegzuschaffen, so schnitt man ihm Arme oder Beine oder was man sonst bevorzugte ab, steckte es in den Ledersack und machte sich eilig auf den Heimweg — eilig, denn jeden Augenblick konnte der erboste und verstärkte Feind wieder zurückkommen. Hatte man aber einen Gefangenen, der für die Tafel bestimmt war, so schlachtete man den auch nicht daheim. Jedes Menschenfleischmahl findet im Busche statt. Da wird der Gefangene hingebracht und mit Halsschnitt getötet.

Zum Mahle versammelt sich dann die Verwandtschaft und die Freundschaft, aber alles nur altes Volk. Kein junger Mann, auch wenn er verheiratet ist, wird zugelassen. Menschenfleisch ist bei den Baja, wie bei anderen Stämmen der Genuß von Eiern, ein Vorrecht des Alters. — Im Busch errichtet man dann kleine Roste aus lendenhohen Gabelstöcken, über die Querstäbchen gelegt sind. Darauf wird das Fleisch geröstet. Menschenfleisch wird stets geröstet, nie gekocht genossen. Man macht unter dem Roste Feuer von Holz und Blättern. Das Zerlegen des edlen Wildes erfolgt in der Weise, daß erst die Glieder abgelöst werden. Danach schneidet man die Geschlechtsteile ab und wirft sie in den Busch. Ueber die Verteilung bestehen auch alte Uebereinkünfte. So erhält das Rumpfstück immer ein altbewährter Krieger. Den Kopf aber gibt man dem Jäger, der ihn in besonderer Weise aufzubewahren hat.



Der Jäger hütet nämlich in seinem Bereiche eine kleine Pflanze, die hier daeae (nasal gesprochen) heißt. Die Pflanze dient dem Medizinalwesen und wird bei allen möglichen Krankheiten angewendet. Ich darf darauf hinweisen, daß die Medizinen stets den Jägern entstammen, die sie, der Legende nach, auf irgendeine Art von den Tieren empfingen. Nun ist diese Daeae keine andere als die Gabell (siehe Tschambabeschreibung unter Tauwa) der Nordvölker. — Indem der Kopf des Verzehrten auf die wichtige Gesundheitspflanze gesetzt wird, die hier bei den Baja als mächtigste Kriegsmedizin schützender Art geschätzt wird, knüpft die brutale Gesittung der Baja doch wieder an die feingliedrige mythologische Auffassung der Aethiopen an. —



Schwirren der Zentral-Aethiopen: 1. der Jukum, 45 cm lang, Sorghumstengel; .2 wonatona der Bokko, 30 cm, Holz; 3. der Mundang, 19 cm, Kalebassen-Kürbis; 4. u. 5. langa der Tschamba, 21 bzw. 15,5 cm, Holz bzw. Eisen; 6. kjana der Komai, 23 cm, Eisen; 7. u. 8. langa der Dakka, 27 bzw. 19,5 cm, Holz.

(Gezeichnet von B. Bauschke.)

Siebentes Kapitel.

Zentral-Aethiopen der Kameruner Berg-Länder.

Inhalt: 1. Kultur der Komai, zumal deren Profan- und Alltagsleben. 2. Kultur der Nambji und Bokko, bei denen alle Kultushandlungen mit barbarischer Folgerichtigkeit nach uraltem Ritus vorgenommen werden. 3. Kultur der Durru, in deren wohlerhaltenem Sakralorganismus die Stellung der Schmiede besonders scharf hervortritt. 4. Einiges von den Falli.

Im folgenden gebe ich die Schilderung wesentlicher Lebens- und Weltanschauungsgrundlagen gewisser Bergstämme Adamauas in Nordkamerun wieder. Es sind die Komai im Alantikagebirge, die Nambji und Bokko im Ssarigebirge, die Durru des Ngaunderelandes und die Falli der Tengelinachbarschaft. Unter sich sind diese Stämme kulturell recht verschieden. Die Komai stehen den Tschamba nahe und sind somit der meist abgewandelte Stamm, dessen Sitten sich am weitesten von den ursprünglich charakteristischen Erscheinungen aethiopischer Kultur entfernt haben. Wenn ich die Schilderung dieses wenigst typischen Volkes dennoch in den Vordergrund stelle, so geschieht

es, weil ich die Aeußerungen des täglichen Lebens hier am eingehendsten studieren konnte. Für unsere Forschungen sind die anderen Stämme ergiebiger. — Sehr klar tritt die von N. und W. herübergedrungene Ueberdeckung matriarchalischer Sitten und Anschauungen über die ursprünglich rein patriarchalische Organisation der alten Aethiopen hervor.

□ □

Die Komai.

Komai; Aeußeres, Eigenart, Stammesbeziehung.

Aeußeres, Eigenart, Stammesbeziehung. — Die Komai sind derjenige unter den aethiopischen Stämmen Nordkameruns, der mir am vertrautesten wurde und mit dem ich in nähere Fühlung kam. — Dem Aeußeren nach ist es ein ungemein kräftiger Menschenschlag. Die Weiber sind meist klein, aber von der Natur mit oft unnatürlich dicken Beinen ausgestattet. Die Männer haben solche Körpersäulen, wie wir sie uns auf der Nigerreise als Gerssebeine zu bezeichnen angewöhnten. Das Gesicht der Komai ist meist breit, das Augenpaar zur mongoloiden Schiefstellung neigend. Aber im übrigen muß die Verschiedenartigkeit gerade der Männertypen betont werden. Neben den typischen breiten sah ich ganz feine, schmale Gesichter, die mir unwillkürlich den Gedanken an Einmischung von Fulbe aufdrängten. Jedenfalls wird man die Komai als sehr gesunden und langlebigen Menschenschlag bezeichnen müssen. Sowohl in Ndera als in Liwua sah ich mehrere alte Männer, die über Zeiträume von über 100 Jahren leicht hinweg sehen konnten, die zwar nicht mehr gerade geistig überscharf waren, aber doch noch mit aller Bequemlichkeit die Berge auf- und abstiegen.

Von den sonstigen Eigenarten der Komai wird man sagen können, daß sie schwerfällig, nicht sehr begriffsklar, recht langsam im Denken, verhältnismäßig ehrlich, tapfer, wenn auch nicht so händelsüchtig wie die meisten ihrer Kulturgenossen (z. B. Namdji, Dakka und Falli), und schüchtern, dabei aber freundlich und geneigt zu Fröhlichkeit seien. Es ist ein Bauernvolk, und die Schwerfälligkeit in geistiger Hinsicht scheint mir ein Leitfossil für die Bestimmung ihrer Psyche. Die Frauen sind bei ihnen entschieden begriffsgewandter und geistig beweglicher als die Männer. Obgleich sie vorher doch noch keinen Weißen gesehen hatten, kamen sie uns, nachdem die erste Scheu ziemlich schnell — jedenfalls viel schneller als bei den Männern — überwunden war, durchaus freundlich und zutunlich entgegen, und nicht einmal das Modellstehen und Modellsitzen brachte sie aus dem geistigen Gleichgewicht.

Tracht der Komai im Ulantikagebirge.
(Nach Aquarell von Carl Arriens.)

Alles in allem tragen sie in ihrem ganzen Wesen die Spuren eines zurückgedrängten Völkchens zur Schau, und diese Narben aus schlimmer Vergangenheit werden auch in späterem Alter kaum wieder verschwinden. Aber sie haben zwei ausgesprochene andere Eigenschaften, die ihnen neben der Zurückgedrängtheit das Charakteristische ins geistige Erscheinungsporträt malen, einmal den Drang nach familiärer Isolierung und zweitens eine geradezu erstaunliche Emsigkeit im bäuerlichen Wirtschaftsleben — beides Symptome, die diese Leutchen so recht als Aethiopen charakterisieren.

Beide Eigentümlichkeiten kommen beim Anblick der Dörfer sofort zum Ausdruck. Zunächst einmal schließt sich jedes Gehöft gut durch einen Zwischenraum, auch wenn es gar nicht von der Bodenbeschaffenheit bedingt ist, vom Nachbarn ab. Jedes Gehöft hat etwas kastellartiges, auch wenn hier die hohen Lehmmauern fehlen. Diese Gehöfte erinnern gewissermaßen an die Burgen der westsudanischen Aethiopen, und dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß in der Mitte meist Gerüste und Plattformen von tembenartigem Charakter errichtet sind, daß vor allem die bekappten Speicher turmartig und hoch emporragen. Und wie im Westen, so sehen wir auch hier in älteren Weilern wie Alt-Ndera und Liwua sehr sorgfältige Behandlung der Mauerwände, „Asphaltierung" der Höfe, Mosaikbelag aus Tonscherben. Alle Gehöfte sind aber so kümmerlich klein und in so zierlichen Abmessungen gehalten, wie die der Losso, und fast will es mir scheinen, als ob eine Herstellung der Räume und Gehöfte in denkbar kleinsten Maßen für diese Kulturvertreter allenthalben bezeichnend sei — gewissermaßen aber ein Symbol ihrer bis ins kleinste isolierten, sozial maßgebenden Familienparzellen, und im Gegensatz zu den staatsgründenden und organisierenden Stämmen, die mächtige Hallen und Wohnräume bauen, als Symbol ihrer über weite Flächen reichenden und weite Flächen sozial ausgleichenden Wirksamkeit.

Zum anderen muß man den ungeheuren, bäuerlichen Betriebssinn bewundern. Da ist zwischen den Felsen keine größere Stelle, die nicht für Sorghum ausgenutzt wäre, kein noch so kleines Humusplätzchen, wo nicht eine Tabakspflanze oder eine Jamsstaude angebaut wäre. Durch lange Terrassierungen und kunstvolle Felsauftürmungen sind Beete gewonnen, und wenn ich auch nicht solche Kunstfertigkeit wie bei den Kabre fand, wo künstliche Dunggruben und künstliche Bewässerung über lange, lange Terrassenbauten den Höhepunkt aethiopisch-sudanischer Farmkultur darstellten, so verdienen die Terrassierungen, die ich z. B. in Liwua sah, doch entschieden Beachtung. Solche Arbeiten sind natürlich nur unter Anspannung aller Kräfte zu schaffen und zu

unterhalten, und so sieht man denn in der richtigen Regenzeit Männer wie Weiber mit dem Feldgerät hinauswandern.

Die Kleidung der Geschlechter entspricht auch ihrer Kulturstellung. Die Frauen tragen vorn und hinten dicke Laubbüschel, die zuweilen auch zwischen den Beinen hindurchgezogen und an der Lendenschnur (= riusae) befestigt sind. Und die Männer trugen bis vor kurzem das dal oder dahl genannte Penisfutteral aus Korbgeflecht. Man findet es heute noch in größerer Anzahl an die Madekusso gebunden. Die Madekusso sind die Schmuckkappen der Beschneidungszeit, und es ist sicher nicht ohne Bedeutung, daß am Zeremonialschmuckgerät dieses Festes die alte, oft nur noch der Jugend zugeschriebene Kleidung erhalten ist. — Weiter im Gebirge sollen die Burschen heute noch mit solchen Futterälchen einhergehen. — Sonst aber pflegen die Männer heute schon durchweg das kleine, durchaus badehosenartige Beinkleid zu tragen, das bei den Batta allgemein ist und mit deren Obergewalt ins Land gebracht wurde.

Damit komme ich auf die politische Stellung der Komai zu sprechen. Heute lebt jede Gemeinde, wie Komboro, Ntera, Liwua, Sassi, Sulawe, Lepro usw., unter ihrem eigenen Gongsa, d. i. Dorfherrn. Die eine hat mit diesem, die andere mit jenem große Freundschaftsbeziehungen, deren wesentlicher Zweck es ist, Heiraten zu vermitteln. Meist heiraten zwei bis drei Dörfer untereinander und schließen sich gegen die anderen streng ab, bis ein Zwiespalt entsteht, und dann für einige Zeit sich eine andere Gruppierung einbürgert, die alten Freunde aber die meistgehaßten werden. Das ist echt aethiopische Raufsucht. Uebrigens gehören die Werre, vielfach als Brüder der Komai genannt, mit in diesen „Pack schlägt sich, Pack verträgt sich"-Verband. Der einzige Markt im Komailande scheint in Sulade oder Sulawe zu sein.

Vordem, d. h. ehe die Fulbe das Battareich zerstörten, herrschte dessen König auch über die scheuen Bergherren, und in dieser Zeit scheint das Volk sich die Battabadehose angewöhnt zu haben. —

Komai; Altersklassen, Ehe, Arbeitsteilung, Kinder.

Altersklassen, Ehe, Arbeitsteilung, Kinder. — Das Komaivolk zerfällt einerseits in totemistisch getrennte Sippen, andererseits in Altersklassen und wird den Gemeinden nach je von einem Gongsa, d. i. einem erblichen Dorfherrn geleitet. Die Altersklassen sind folgende:

I { 1. wauwa, das sind ganz kleine Kinder,
  { 2. buku, Unbeschnittene,

II 3. jigu, beschnittene Burschen,

III 4. wagani, vollentwickelte, jungverheiratete Männer,
IV 5. maregeni, alte Männer.

Da dem äußeren Eindruck nach die Familiengruppierung die wichtigste ist, so wollen wir mit der Schilderung der Familiengründung beginnen. —

Die Komai leben in noch gut erhaltenem Totemismus. Einige Familien mögen aufgeführt werden:

Kotau-beire, die keine Ziegen (= bei) essen,
Fiako, die kein Flußpferd (= imssen) essen,
Gebe, die nicht goi, den Leoparden, essen,
Warauni, die nicht njagill, die Eidechse, essen,
Kahagipsani, die nicht banji, den Elefanten, essen,
Daktagul, die auch imssen, das Flußpferd, nicht essen.

Von diesen leben die ersten drei in Ndera, die anderen in Liwua. Jede Familie hält ihr Speiseverbot (= pjosso) streng inne. Mann und Weib mit gleichem Pjosso dürfen einander nicht heiraten, müssen später auch, nach der Verehelichung strengstens ihr Familiengesetz wahren. Wenn einer das Gericht ißt, das dem anderen versagt ist, muß er es in einem eigens dazu bestimmten Geschirr bereiten, das der andere nicht einmal berühren soll.

Ehe die Leute sich heiraten, lebten viele durchaus in geschlechtlicher Freiheit. Jeder Teil hat nach der Landessitte seine Liebe gehabt, und jedes Mägdlein hat schon vor der Ehe das Gemach eines jungen Mannes besucht — sogar regelmäßig darin nächtliche Aufnahme gefunden — und es ist gar nicht gesagt, daß das unbedingt jener junge Mann war, der nun zu ihrem Vater geht, um ihre Hand zu erbitten.

Zur Brautwerbung sendet der Bursch in das schwiegerelterliche Haus zwei Töpfe guten Bieres (= sao), zwei eingeborene Stoffe, wie sie für die Totenbestattung gebraucht zu werden pflegen und wie sie von den Werre an einem stehenden Webstuhl hergestellt werden sollen (diese Stoffe heißen hier: diena), und zwei Hackenblätter, gbelli oder gberri genannt. Die Stoffe und das Bier sind für den Schwiegervater, die Hacken für die Schwiegermutter bestimmt. Der ehelustige Sohn wird übrigens die Frage dieser Familienverbindung vorerst voraussichtlich mit seinem Vater besprechen, denn erst wenn dieser unterrichtet und einverstanden ist, erhält er von seinem alten Herrn die Gaben für den Schwiegervater geschenkt; ist der nicht einverstanden, so muß er sie selbst verdienen, und das ist nicht so einfach. Vielmehr ist dann anzunehmen, daß das geliebte Mädchen ihm, ehe er noch seine Sachen zusammen hat, von einem anderen weggeschnappt

wird. Bemerkt sei, daß der junge Ehemann durch Herkommen verpflichtet ist, dann und wann nach der Verehelichung seinem Schwiegervater bei der Farmarbeit zu helfen.

Bei so einfachem Verfahren ist das Fehlen jeder Brautraubsitte nur selbstverständlich. Der junge Mann sendet einige seiner Freunde, die Braut einzuholen. Und dann üben die beiden, was sie vorher schon gelernt haben. Und es ist auch ganz verständlich, daß der Bursche nicht irgendwelche Hemmnisse zu finden erhofft, oder auch nur erdenkt, die entweder er selbst oder ein Vorgänger schon lange vorher, wie er wissen muß, weggeräumt hat. Der Beischlaf wird heute nur noch in der deckenden Liegestellung ausgeführt. Ich habe aber einen über 100 Jahre alten Mann kennen gelernt, dem sein wiederum über 100 Jahre alter aus Komborro stammender Großvater in der Jugend erzählt hat, in alter Zeit hätten die Komai während der Zeit der Jugendliebschaft und in der Ehenacht dem Herkommen gemäß den Akt so ausgeführt, daß die liegende Frau von dem hockenden Manne begattet wurde. — So klingt eine Sitte noch in die Volkserinnerung aus, die hier schon vor etwa 200 Jahren nur noch der Tradition nach bekannt war, die aber bei anderen isolierten Bergvölkern gleicher Kulturzugehörigkeit heute noch als selbstverständlich geübt wird. Auch sagte mir der alte Sproß aus Komborrostamme, daß die Sitte durch Einfluß der Batta abhanden gekommen sei.

Als Aussteuer bringt die junge Frau etwa folgendes Gerät mit in die Ehe:

eine Kerr(e), das ist eine Kalebasse für den fertigen Brei,
eine Korri, das ist eine Kalebasse für die Tunke,
einen Jerr-kogel, das ist einen Kochtopf für Brei,
einen Jerr-sergi, das ist einen Kochtopf für Tunke,

ferner eine Kalebasse mit Mehl und eine mit dem hier Mawu genannten Okro.

Nach seiner Verehelichung lebt der Bursche mit seiner Frau meist noch etwa zwei Jahre im Gehöfte seines Vaters. Danach aber baut er sich mit Hilfe seiner Freunde sein eigen Haus und Hof, wandert dahin aus und arbeitet von nun an für sich selbst. Er legt seine eigene Farm an, und die Sitte will es, daß der Vater das neuaufkeimende Arbeitswesen mit drei Kalebassen Sorghum (= liebe) als Saatkorn ausstattet. Gerade diese jungen Arbeitsgenossenschaften legen nach meiner Beobachtung dann eine Kraft und einen Eifer an den Tag, der sie nicht nur unter Afrikanern vorbildlich erscheinen läßt.

Ueberhaupt machen die Eheverhältnisse dieser Bergstämme einen sehr guten Eindruck. Besonders, wenn man aus dem Tal und Gebiete

der Fulbeherrschaft herauskommt, in dem eine dumpf langweilige Haremsluft weht, in dem die Weiber ständig versteckt und wie gezähmte dressierte Tiere unter Kontrolle gehalten werden, fällt der fröhliche Sang, das helle Lachen, das aus allen Gehöften der Bergbewohner erklingt, und das meist von jungen Weibern stammt, wie eine Erfrischung auf. Zuletzt sind ja alle diese afrikanischen und orientalischen Völker der Ueberzeugung, daß die Weiber niedergehalten werden müßten, daß in ihnen Kräfte schlummerten, die, weil unbekannt und unerkannt, unheimlich erschienen. Jedes Volk hat seine Art, das unerkannte Weib niederzuducken, die primitiven Afrikaner durch Religionsschreck und Geheimbund, der Islamit durch Einkerkerung. Ich meine, der sogenannte primitive Afrikaner hätte seinen Zweck aber doch noch menschlicher und auch zweckmäßiger erreicht, denn er hält das Weib dem Gemeindwesen zwar durch allerhand Schreckensmittel fern, aber er gönnt ihm doch die Möglichkeit, um sein Heim Blumenranken zu flechten — wenn es auch nur Blumen aus dem blütenarmen und besonders an schönen Blüten allzu armen Afrika sind. —

Die Arbeitsteilung der zweiköpfigen Ehegenossenschaft ist folgende: Die Männer schneiden das Gras, aus dem die Sekkowände, hier kill genannt, und die Hausdeckung bereitet werden; sie schlagen Holz und bauen selbst die Hütten; dies vollführen sie ganz allein, lassen sich von den Frauen nicht einmal das Wasser herbeitragen zur Lehmmischung. Dies ist eine der beiden merkwürdigsten Erscheinungen der komaischen Arbeitsteilung: die Männer tragen alles Wasser und überlassen das nicht den Weibern. Ferner bereiten sie alles Land zur Farmbereitung vor. Sie verfertigen die bini genannten Speicher, gehen auf die Jagd, führen den Krieg allein (nicht also wie die Nambji, denen die Weiber im Kriege tapfer zur Seite stehen) und — die zweite eigenartige Sache in dieser Arbeitsteilung — sie brauen das Bier. Um das dritte Kuriosum zu erwähnen: die Männer spinnen auch, dann weben sie und sind selbstverständlich die Schmiede! — Summa summarum, sie nehmen mehr Arbeit auf sich, als sonst bei diesen Völkern üblich ist.

Den Frauen nun steht zu: das Kochen, Salzbrennen, Einsetzen von Mosaiksteinchen (= koni) und Festschlagen des Bodens in Haus und Hof, werktätige Hilfe in der Farmwirtschaft, jegliche Töpferarbeit und selbstverständlich alles, was auch anderweitig Beruf einer Mutter ist. Die Frauen sind demnach in manchen Punkten entlastet (Wasser- und Holzschleppen, Bierbrauerei, Spinnerei), und das kommt dem eingeengten, aber desto fleißiger versorgten Tätigkeitsfelde zugute. Die

Komaifrauen gelten als sehr gute Köchinnen. Dann sind sie wie ihre Nachbarn, die Werre, ausgezeichnete Töpferinnen.

Die großen Töpfe der Komai, die gemeiniglich in den Torhäusern stehen, sind von ganz bedeutenden Abmessungen. Es wird darin Korn und Mehl in größeren Mengen aufbewahrt. Die Dreifußtöpfe sind hier wie in den nördlichen Nachbarländern am Benue in großer Menge vorhanden. Erst im Debotale nehmen sie eine etwas andere Form an. Vor allen Dingen sah ich hier aber jene mehrhalsigen Typen, die der Töpferlinie Marokko—Bateke als Bindeglied geschickt am Wege liegen, die mit gleichen Formen wie bei den benachbarten Werre eine feste Station zeigen, und deren Einfluß ich auch bei den Muntschi an einem kleinen, heiligen Opfertopf feststellen konnte. Hier machen das alles die Weiber, ebenso wie die Tabakspfeifen, als deren Verfertigerin besonders die von Sassi berühmt sind.

Auf einen Punkt in der Arbeitsteilung und technischen Fertigkeit der Komai nebst näheren oder ferneren Verwandtschaften glaube ich aber speziell hinweisen zu müssen. Es handelt sich um das Feuerzeug. Wir sind gewöhnt, bei Völkern dieser Kulturstufe das Reibefeuerzeug (bei dem ein stehender Stab in der Ausbohrung eines liegenden Stabes gequirlt wird) zu finden. Ich konnte aber zwei Zonen feststellen. Das Reibefeuerzeug haben und nennen:

die Fulbe: pofurrugall,
die Nupe: enekpa-sanna,
die Haussa: magokin-muta,
die Kanuri: tschanga,
die Joruba: riru,
die Batta: purkudiae,
die Jukum: asse-piu.

Diese Jukum wohnen aber schon an der Grenze. Sie kennen auch das Schlagfeuerzeug, das darin besteht, daß Eisen gegen Stein auf Zunder geschlagen wird. Sie nennen das akwa-piu = Feuerschlagen. Wir finden das dann von den alten Stämmen Bautschis aus nach Osten verbreitet. Die Montoll nennen das Feuerschlagen schalhuß oder sch(i)al-uß, die Dakka das Feuerzeug issa, Feuerschlagen kopira, die Schamba den Feuerstein labonga, das Schlageisen labonga. Bei den Falli heißt dies Feuerzeug tabas'no, das Feuerschlagen ebu. Und die Komai schließen sich dieser Gruppe an. Das Schlageisen heißt bei ihnen bjinin. — Sehr wichtig ist es, daß bei den östlichen Westaethiopen, den Togo-Dahomey-Stämmen, so bei Bassariten, Akposso (von denen ich es bestimmt weiß) usw. dieses Steineisenschlag-

feuerzeug auch das einzig bekannte ist. — Doch von dieser Abschweifung zurück.

Naturgemäß liegt die Hauptaufgabe der Frau in der Erfüllung der Mutterpflicht. Selbstverständlich erwartet der junge Vater vor allem, daß seine junge Frau ihm bald jene Familienvermehrung einbringe, die ihn in entsprechender Zeitentfernung von der Notwendigkeit, die Farmarbeit auszuführen, entbinden kann. Normal soll die Schwangerschaft drei Monate nach der Verehelichung bemerkbar sein, und die Geburt, von solchem Zeitpunkt an gerechnet, nach neun Monaten erfolgen. Wunderlicherweise bringt man die kreisende Frau (angeblich) in das Männerhaus. Aber die der Wöchnerin verwandten Frauen sind es, die man als Helferinnen herbeiruft.

Die Wöchnerin hat die Rückenlage. Die Nabelschnur (= sui(n)) wird mit einem Rohrsplitter abgeschnitten. Der Glaube an unterschiedliche Veranlagung der Geschlechter, die im Abfall der Nabelschnur zum Ausdruck kommen soll, fehlt hier. Man nimmt als Abfallsgrenze die hohe Ziffer von sechs Tagen sowohl für Mädchen wie für Knaben an. Die abgefallene Sui(n) wird vor dem Hause vergraben.

Die Mutter soll nach der Geburt 10 Tage lang das Haus hüten. Nachher nimmt sie beim Ausgange überallhin das Kind in einem viereckigen Leder mit sich, das an vier Schnüren wie ein Rucksack über die Schulter gebunden wird und wuage heißt. Der obere Rand des Wuage, gegen die das Köpfchen des Baby lehnt, ist mit einem Ledergeflecht verstärkt. Die Entwicklung ihres Sprossen rechnen die Komai-Mütter: 6 Monate bis zum ersten Kriechen, ein Jahr bis zum Laufen und der Kenntnis der ersten Worte. Das erste Wort ist auch hier: Mutter = baba. Von den ersten, kümmerlichen Brocken bis zum vollkommenen Sprechenkönnen rechnet man 5 Monate. Jedenfalls erwartet man, daß ein Kind von 1½ Jahren alles verstehe, was man ihm sagt. — Und wenige Jahre später beginnt für die Kinder auch die spielende Einführung in das Arbeitsleben. Die kleinen Mädelchen reiben am Stein ihr erstes Mehl, und die Bübchen üben sich im Wassertragen. Dem leuchtenden Beispiele der fleißigen Eltern und älteren Buben und Mädeln entsprechend gehen sie dann auch bald mit hinaus zur Farm, tragen stolz der Mutter den Erntekorb, dem Vater die Hacke und dünken sich ebenso wichtig bei ihren kleinen Hilfeleistungen wie ein europäisches Kind bei der ersten beschriebenen Schiefertafel.

So wachsen denn die Mädchen allmählich der Liebschaft, die Burschen zunächst dem großen Ereignis ihres Lebens, der Beschneidung, entgegen.

Komai; Heilige Geräte, Erntefeste, Regenopfer, Beschneidung, Konzertflötentanz.

Heilige Schellen, Schwirren. Erntefeste und Regenopfer. Beschneidung. Flötentanz. Das Beschneidungsfest ist hier auch die Einführung in die heiligen Zeremonien des Stammes. Wie bei allen diesen Stämmen werden diese durch lautes, mystisches Tönen, das Weiber und Kinder und Uneingeweihte erschrecken soll, charakterisiert, und der Kultus hat sich also um Instrumente gebildet, die solches mystisches Dröhnen hervorrufen. — In der Mitte eines Komai-Dorfes befindet sich ein hoher Mattenzaun, der einen eng genug bemessenen Raum umgibt. Er heißt be oder bo und repräsentiert die Stelle, wo die alten Männer die Heiligtümer aufbewahren, und wo sie den Goutanz aufführen, der nicht nur in einer allgemeinen Schlemmerei in Bier und eingeforderten Opfergaben besteht, sondern auch in einem Gebet gipfelt, das Gott (= tjula) für alles Gute dankt. Der Goutanz ist mir nie näher erklärt worden, ich hörte nur, daß er mit Trommelschlag begleitet wird.

In diesem Be oder Bo nun werden einige Ledergeräte aufbewahrt, und darin befinden sich die heiligen Geräte, summa summarum kjaena oder kjina genannt. Sie bestehen, genau wie bei den Dakka, aus dem eisernen Ring, an dem die schallenden Eisen und Eisenglocken hängen, dann aus den Schwirren. Das Merkwürdige ist, daß das Eisengeläute als Mutter der Schwirreisen gilt, eine Auffassung, mit der die Komai nicht ganz vereinzelt dastehen. Die Schwirreisen selbst bestehen aus sieben verschieden benannten Exemplaren, nämlich:

1. kenjari, ein ganz langes, zu dem der bogwomi, genannte Eisenring gehören soll;
2. kusseboibe;
3. kenopersi;
4. masse;
5. kjaene-gani;
6. lugwemu;
7. kjaen-gira.

Welche Bewandtnis es mit dieser Siebenzahl hat, kann ich nicht sagen. Ich habe auch bei keinem anderen Volke etwas Aehnliches wieder gefunden. Daß die Sieben als Zahl dem altaethiopischen Kultus heilig ist, geht aus so vielen Erscheinungen, Zeitgliederungen und Periodenbauten hervor, daß sie uns nicht besonders wundert. — Nur das eine konnte man mir sagen: Wenn Kanjari, das lange Schwirreisen, geschwungen würde, entstünde ein so starkes Rauschen, daß alle zuhörenden Menschen von großer Furcht ergriffen würden. Diese

Schwirreisen nun werden beim ersten Erntefest (siehe unten) nachts nach der Opferung des schwarzen Ziegenbockes geschwungen. Aber außer diesen Herbst- und Erntezeremonien dienen die Geräte auch noch anderen Opferdiensten. Ihnen wird nämlich geopfert, wenn zu viel oder zu wenig Regen fällt, wenn Kinder in der Ehe ausbleiben usw., und immer opfert man ihnen Ziegen (= bei), bald schwarze, bald weiße, bald männliche, bald weibliche, je nach dem Zwecke. . . . Die Schwirren entsprechen also den Sautschai des Nupelandes, den Oro (hölzerne) und Gbakolo der Joruben, den Se-goltsche der Batta, den Langa der Schamba und Dakka.

Bei den Komai dienen sie außer den Herbstfesten dem Opfer um Regen. Wenn allzulange der Regen ausbleibt, wird von den Alten mit einer Kalebasse, die schmucklos, also ohne Bandmuster, sein muß, erst Wasser und dann Bier über die Kjaena gegossen. In den nächsten sechs Tagen müssen die Alten sich dann immer wieder mit kaltem Wasser abwaschen und dürfen keinerlei Bier anrühren. Ferner dürfen die Schwirrenschwinger in der diesem Opfer folgenden Nacht keine Frau, und zwar ebensowenig ihre eigene wie eine fremde beschlafen. Wir können überhaupt sehen, daß in religiösem Sinne bei diesen Völkern geschlechtlicher Umgang unrein macht. Es tritt das besonders bei der Ernte hervor.

Die Periode des Erntefestes nennen sie die Gi-Zeit. Sie beginnt mit dem Kjaennemai und endet mit dem Kjaenne-Kjaenni. Das Kjaennemai wird im Beginne der Reifezeit gefeiert, und zwar mit dem Auftauchen der ersten Mondsichel. Das Kjaenne-Kjaenni dagegen ist nicht an eine Mondphase gebunden, sondern wird dann begangen, wenn der Oberpriester des Männerbundes den Zeitpunkt am Ende der Erntezeit festsetzt. In der Gi-Zeit nun, die zwischen dem Kjaennemai und dem Kjaenne-Kjaenni liegt, ist zweierlei untersagt: Einmal, es darf keinerlei geschlechtliche Vermischung im Orte vorkommen, weder eine eheliche noch eine außereheliche, und zweitens darf vor der Beendigung dieser Periode und vor dem Kjaenne-Kjaenni niemand von der neuen Frucht genießen.

Wenn die Mondsichel der Reifezeit auftaucht, begibt sich der Priester mit den alten Männern und mit einem schwarzen Ziegenbock (= beg-bei-sa), mit Mehl und Bier in den Busch. Nur sie allein dürfen die Zeremonie ausführen. Die Weiber und alle jüngeren Altersklassen müssen wegbleiben. Ob die kleinen Buben, wie anderweitig, mit zum Opfer hinausgenommen werden, kann ich nicht sagen. Ueberhaupt bin ich über die einzelnen Vorgänge des Zeremoniells bei den Komai weniger unterrichtet, als bei anderen Stämmen. Die

Komai besuchte ich selbst. Sie waren scheu und mochten im eigenen Gebiete nichts über ihre Geheimnisse sagen. Die anderen Leute, die zu mir kamen und sich somit außerhalb ihres sozialen Verbandes und der Wirkungssphäre ihrer Heiligtümer wußten und befanden, sprachen sich viel offener, unbehinderter und, wenn richtig befragt, fast rückhaltslos über ihre Institutionen aus.

Am Kjaennemai ziehen die Alten also mit den Priestern in den Busch, opfern den schwarzen Ziegenbock, das Mehl und das Bier und leiten mit diesen eintägigen Opferfesten die Gi-, d. h. wohl Reifezeit ein. Während dieser Periode werden emsig die Schellen und Schwirren geschwungen. Das Kjaenne-Kjaenni wird eingeleitet durch Tanz und Spiel. Der Priester aber geht in den Busch, und zwar mit einem Topf Bier. Den gießt er als Opfer aus und betet zu Gott (= tjula) um Kinder, Ernte, Regen, Essen, Gesundheit usw. Eine sechstägige Schlemmerei und entsprechendes Zechgelage führen dann aus dem Ueberfluß des neuen Erntesegens in eine geordnete Wirtschaft und verhältnismäßig vernünftige Verteilung und Verwendung der Farmgaben über. Eine so übermäßige Verschwendung des Sorghums zum Bierbrauen wie bei Kuti und anderen Nordkamerunern oder bei Mossi und Verwandte scheint bei den Komai nicht üblich zu sein; sie zeichnen sich vielmehr durch Mäßigkeit und vernünftige Einteilung dieser Schätze aus, die ein Jahr lang die Familie und Gemeinde ernähren sollen. Solches Lob spendeten sich nicht nur die Komai selbst; diese Behauptung wurde vielmehr dadurch erhärtet, daß sie, als wir im September unter ihnen weilten, immer noch reichlich Korn an die Fulbe ins Tal senden konnten, und das, obgleich die neue Ernte noch gut zwei Monate ausstand.

In dieser Periode treten dann auch die Tibi, die Schmiede, mit einem besonderen Zeremoniell auf. Sie tanzen mit einer Bana, d. i. eine Blättermaske, die die Leute von oben bis unten verhüllt. Der Zeitpunkt hierfür ist durch den Schnitt des ersten Guinea-Kornes gegeben. Der Ausgang der Masken erfolgt aus dem Busch, ebenso die Rückkehr. Die tanzenden Bana dürfen die Frauen sehen, auf keinen Fall aber die Maske ohne Mann darin oder die Männer beim An- und Auskleiden. — Da nun der letzte Tibi in Nbera und Liwua schon vor Langem gestorben ist, so war es nicht möglich, näheres über die Sache und die Beziehung der Sitte zu Erntefest und Beschneidung zu hören. Aber soviel ging aus allen Schilderungen hervor, daß die Schmiede auch in älterer Zeit keine eigene Kaste gebildet haben, daß ihre Familien vielmehr zwanglos mit den anderen hin- und herheirateten. Sie waren geachtete Hand-

werker; sie bildeten aber in keiner Weise eine exklusive Kaste, sei es im Sinne einer Furchterregung, sei es gar im Sinne einer Verachtung. — Sie bearbeiteten nur Eisen, nie das Gelbmaterial. Gelbguß verstanden nach Angabe der Komai früher nur die Batta und Werre.

Wenn die Speicher gefüllt sind und die kühlen Wintertage anheben, in denen man sorglos in leichten Hütten ohne Furcht vor Regen schlafen kann, ist auch die Zeit für die Beschneidung gekommen. Aber Olijigu, die Beschneidung, findet bei den Komai nicht alle Jahre, sondern in 7jährigen Perioden statt. Jedes siebente Jahr werden dann die kleinen und großen Burschen, die die heilige Operation noch nicht bestanden haben, im Busch versammelt. Das ist nach der Gi-Zeit und wenn es schon kalt wird, also wohl, wie fast überall, im Dezember. Es ist ein Mattenzaun um einen gesäuberten Platz aufgeschlagen. Der die Beschneidung ausführt, ist der Dugeri. Er ist es, der die Burschen in den Busch bringt und dann nacheinander Buben und Burschen von 6 bis 16 Jahren operiert. Dabei darf kein Junge oder Bursche laut stöhnen oder gar schreien. Das würde nicht nur ihm, sondern der ganzen Familie Schande einbringen. Der Junge würde von da an durchaus verachtet sein.

Zwei Monate lang bleiben die Burschen dann im Mattenzaunlager. Der sogenannte Juomi ist bei ihnen und sieht nach dem rechten, sorgt für die Verbände und hält den Verkehr mit der Ortschaft aufrecht. Die Frauen dürfen in keinerlei direkte Berührung mit den Burschen treten. Sie bereiten daheim das Essen, und die männlichen Verwandten, Väter, Onkel und Brüder bringen es in den Busch hinab.

Der Juomi aber tanzt tagsüber viel mit den Burschen und hält sie so in Bewegung. Er hat auch eine Trommel im Lager, und dadurch wird die Springerei immer aufs neue belebt. Er selbst aber führt dann und wann einen belehrenden Tanz auf, den Madekussotanz. Madekusso ist wohl ursprünglich die Kappe, die der Tänzer aufsetzt, und die nach Möglichkeit phantastisch geputzt wird mit Adlerflügeln, Fransen usw. usw. Es ist sicher kein Zufall, daß an diesem der Beschneidungszeit zugehörigen Kopfputz die Bekleidungsstücke niederer Altersklassen angebracht sind, nämlich Penisfutterale. Ferner bläst der Mann auf einem Jiel, einem Blasinstrument, das wieder eine Bedeutung hat. Denn bei vielen Stämmen der nördlichen Kulturen, bei Pakka, Batta usw., haben die Bläser der mehr oder weniger heiligen Blasinstrumente besondere Kappen. Endlich „mimt“ der Madekussotänzer mit einer Hacke herum, der das Eisen fehlt, also

einer hölzernen Spielform, die den Namen bau führt. Mit der Bau springt er hierhin, führt einige Bewegungen wie Erdhacken aus, dann dahin, tut das Gleiche, bläst auf der Jiël, vollführt summa summarum eine kleine Pantomime, die mir gerade an diesem Platze eine Beziehung der Flötenmusik zum Ackerbau anzudeuten scheint. Jedenfalls lernen die Burschen hier das Flötenorchester, das bei anderen Stämmen, wie Kuti und Bokko, fast so heilig wie die diesen fehlenden Schwirren ist, blasen.

Nach zwei Monaten werden die Burschen dann aus dem Busch wieder in die Ortschaft geführt. Es ist große Freude, Speisung und Umtrunk — last not least Tanzerei. Zunächst kann der Flötentanz aufgeführt werden. Die Frauen dürfen ihn sehen, er gehört nicht zu den ihnen verbotenen Angelegenheiten. Dann aber beginnt der Darutanz. Das ist eben jener Tanz, bei dem die Männer die Jiël blasen. Der Erntepriester hat den ganzen Satz in Verwahrung. Er besteht in sechs bis acht Bambusflöten, die panflötenartig abgestimmt sind. Ein Schallboden wie bei vielen anderen Stämmen ist hier nicht angebracht, weder Kalebassen-, noch Horn-, noch Eisenkappe. Aber sie wird sehr gut abgestimmt. Indem die Männer und Jünglinge im Reigen zum Trommeltakt die instrumental-entstandene Weise blasen und im Kreise umherziehen, begehen sie in gewissem Sinne einen feierlichen Akt. Denn der Flötenorchestertanz (der, nebenbei gesagt, ungeheuer an den Panflötentanz der Kanioka im Kongogebiet erinnert) — hat seine heilige Bedeutung. Er wird am Ende der Gi-Zeit beim Kjaenne-Kjaenni getanzt, dann jetzt wieder, steht also auch hier in irgendeiner Beziehung zu beiden Zeremonialgruppen, wenn auch nicht in ebenso inniger wie bei anderen Völkern. — Das Daru erinnerte mich ganz entschieden an den Erntetanz der Moba, die zum Blasen auch einen besonderen Kopfputz hatten. — Frauen sind von diesem Tanze nicht ausgeschlossen. Die Frauen kreisen händeklatschend um die Tanzenden herum. Das nennt man bam(b)be. Die Männer beschränken sich übrigens nicht auf das Kreisen, sondern knicken zuweilen — nie das Blasen unterbrechend — in die Kniebeuge zusammen und hüpfen dann gleich Fröschen umher, oder sie unterbrechen den Kreistanz und kommen hüpfend oder schreiend, gebeugt oder aufrecht, auf den Platz zu, auf dem der Gongsa, der Häuptling, zum Zuschauen Platz genommen hat.

Schreitet die Fröhlichkeit fort, dann kommt es auch wohl zu einem Kriegstanze, einem Jabo. Dann eilen Männer und Burschen fort und bringen ihre Waffen, Bogen und Speere. Sie kleiden sich

dann nach Art der Batta- und Fulbekrieger in Toben, die um die Lenden festgegürtet sind und so, gleichsam Wämser, auch geeignet erscheinen, gegen anschwirrende Pfeile Schutz zu gewähren. Gellend kommen sie dann angelaufen, gliedern sich in zwei Parteien und springen zwischen den Felsblöcken in Angriff und Deckung, Rückzug und Drohstellung hin und her. Der Tanz ist ein wenig indianermäßig, aber doch nicht ohne interessante Momente, da sich hier erst zeigt, wie geschmeidig diese Körper hin- und herschwingen und gleiten, so glatt und geschickt, daß es der Stift des Malers kaum festhalten kann. —

Die Frauen tanzen nie allein. Sie tanzen immer in der bam(b)de-Form mit den Männern zusammen.

Nach der Beschneidung beginnt der Bursch das Minneleben. —

Komai; Krankheit, Tod, Begräbnis.

K r a n k h e i t , T o d , B e g r ä b n i s , E r b s c h a f t. Wenn jemand erkrankt, pflegt man ihn zu waschen, und zwar warm, so warm wie möglich, und ihm dann ein gründliches Kneten, eine Massage, zuteil werden zu lassen, die man hier mamanum nennt. Danach gibt man ihm nicht mehr die gewöhnlichen Speisen, die scharf gewürzt und schwer verdaulich sind, vielmehr bereitet man den Serim genannten Brei. Der besteht aus einem einfachen Sorghumbrei (= sum), der gewürzlos ist, aber mit M(o)assun (d. i. Tamarinde) gesäuert wird. Dieser Brei muß nicht nur leicht verdaulich sein, sondern je nach der Menge der zugeführten Tamarinde auch abführen. Abends also und morgens erhält der Kranke dieses gleiche Serim, nur so stark mit abgekochtem Wasser verdünnt, daß es, wenn es noch warm ist, durstlöschend wirkt und getrunken werden kann. Diese Nahrungsform muß die Verdauung noch mehr fördern, so daß wir sagen können, die Krankenbehandlung der Komai laufe zunächst auf Schweißtreiben und Abführen hinaus, was mir nach meiner Praxis der Negerbehandlung gar nicht töricht erscheinen will. Aber man hat noch ganz besondere Medikamente. Ist der Kranke magenleidend, so verabfolgt man ihm bestimmte Dosen Pfeffer (= tschamtscham) und aus Kräuterasche destilliertes Salz (= gilbu). Bei Erkältungen reicht man ihm einen Tee aus den Blättern des Djegussa, das bei den Haussa jakua und bei den Fulbe follere heißt. Das ist ein schweißtreibendes Mittel. Gebrochene Glieder weiß man zu bandagieren. Für Blutstillung verwendet man verschiedene Blätter. Soweit die profane weltliche Medizin der Komai.

Einen ganz anderen Weg dagegen schlägt man ein, wenn man zu der Ueberzeugung kommt, daß die Krankheit einer Verzauberung

ihren Ursprung verdanke. Dann begibt sich ein Angehöriger zum Gilli, d. i. einem Orakelmann, und konsultiert den. Mit Hilfe eines recht eigenartigen Orakels, das ebenso wie der Prozeß des „Verhexens" ein andermal beschrieben werden mag, stellt der den eventuellen „Zauberer" fest, mit dem die Familie des Erkrankten dann in Verhandlungen tritt. Im allgemeinen scheint die Hexenwitterung hier weniger „Mode" zu sein wie anderweitig und damit die Krankheit mehr als Naturerscheinung aufgefaßt zu werden — zumal, wenn der Kranke schon bejahrt ist.

Wenn ein Mensch stirbt, so richtet sich die Behandlung der Leiche danach, ob es eine alte, verbrauchte oder eine junge, nutzbare Person ist. Ein junger Mensch wird arg beweint und bejammert und dann in gleicher Nacht begraben. Die Leiche eines alten Mannes oder einer alten Frau wird dagegen auf eine Tonbank gelegt, die sich in den Torhäusern finden und die in ihrer Art den Tonpodesten der Tamberma in Nordtogo entsprechen. Im Bassel (im Torhause) auf der Tonbank liegt die Leiche dann bis zum anderen Morgen. Man läßt sie da liegen, wie wenn sie den letzten Empfang abhielte, und mittlerweile wird draußen getanzt und Bier getrunken. Man ist vergnügt und gibt sich dem Begräbnisfeste bis zum andern Morgen voll und ganz hin — und noch weit über den Morgen hinaus etwa bis 9 Uhr.

Inzwischen haben die Burschen das Grab gegraben. Es besteht aus einem etwa 2 m tiefen Schacht, von dem sowohl nach Osten wie nach Westen ein Stück Stollen ausgeht. Die Leiche wird dann in gestreckter Lage eingewickelt, und zwar zweimal: einmal in die wertvollen breiten und starken Stoffstreifen, die von den Werre kommen (die djene), dann in Streifen üblicher, auch von den Komai selbst emsig betriebener Webart. Derart eingehüllt, wird die Leiche dann durch den Schacht in den von West nach Ost verlaufenden Stollen gebracht und da der Länge nach ausgestreckt hingelegt. Die Füße kommen dabei nach Osten, der Kopf nach Westen zu liegen. — Man gibt dem Toten ein kleines Töpfchen Bier mit.

Danach wird der Stollen unten angeblich mit einem schweren Stein abgeschlossen. Das muß auf einem Mißverständnis des Dolmetschers beruhen, denn eine so hineingelegte Steinplatte würde, wenn keinerlei Auflager vorhanden ist, hinabstürzen und die Höhlengruft zum Einsturze bringen. Mit Aufschüttung von Sand und Erde wird dann der Schacht geschlossen.

Wenn die Freunde und Verwandten zum Begräbnis kommen, bringt ein jeder ein gutes Bündel Sorghum mit. Alle diese Gaben

werden vereinigt. Der Erbe des Toten braut in seinem Heim daraus ein möglichst gutes Bier (= sao). Und sieben Tage nach dem Begräbnis kommt die ganze Familie und Freundschaft wieder zusammen zu einem Feste. Das heißt Gailisa. Es ist eine Gelegenheit für Männer und Frauen, tüchtig zu trinken, fröhlich zu sein und zu essen; denn getanzt wird bei diesem Feste nicht.

Irgendwelche weiteren Totenopfer sollen bei den Komai nicht üblich sein — so versicherten sie wenigstens mir selbst. Die Fulbe wollten mir noch einige Angaben über wieder ausgegrabene Schädel usw. machen können. Aber einmal sind die Fulbe die schlechtesten Ethnographen der Welt, denn sie werfen stets alles durcheinander; und endlich habe ich beim Anblick der Gräber in Alt-Ndera nicht den Eindruck gewonnen, als ob die Komai mir eine wichtige Sitte vorenthalten hätten. Vielmehr machten diese Gräber durchaus den Eindruck endgültiger Erledigung. Sie waren verwischt. Gräber, aus denen andere Stämme noch die Schädel herausnahmen, sind stets ganz deutlich erkennbar als vorübergehende Leichenbehausungen, nämlich öffenbar.

Dagegen glauben auch die Komai, daß die Toten in der eigenen Familie wieder geboren werden.

Bei der Erbschaft fallen Bogen und Pfeil, Grasmesser und Axt dem Sohne, das Geld, Gehöft und Farmland dem Vaterbruder zu. Zuweilen tritt der Onkel dem Neffen die Hälfte der Farmen ab; aber im allgemeinen herrscht das Streben, den Familienbesitz in der Hand des Familienältesten zusammenzuhalten.

Wenn eine Frau stirbt, so wird sie von ihrem Bruder beerbt.

□ □

Die Nambji und Bokko (die Ssaristämme).

Nambji und Bokko; Wohnort, Charakter, Religion, Ethik, Vergangenheit.

Wohnort, Charakter, Religion, Ethik. Vergangenheit und Volksnamen. In den Tälern und am Fuße des Ssarigebirges wohnen zwei Völker, die Nambji weiter nördlich, die Bokko im Südlande. Ihr Gebiet wird im Westen durch den Faro begrenzt; im Norden sind ihre Nachbarn die Batta und im Süden und Osten die Durru. Diese Nambji und Bokko sind eigentlich nicht zwei Völker, jedenfalls nicht im Sinne voll ausgeglichener, ausgereifter Nationalbildung. Sie repräsentieren erstens ihrem inneren Wesen nach auch heute noch den Typus altaethiopischen Gemeindezerfalles und größter Zersplitterung im Stamme, aus-

gedrückt in dialektischer Sprachverschiedenheit, die es häufig benachbarten Dörflern schwer macht, sich zu verständigen. Das tritt bei den Nambji ganz besonders klar hervor, und geradezu klassisch schön ist die Erklärung eines Nambjihauptes: „Wenn die Kinder der Nambji klein sind, können sie nicht sprechen. Erst wenn sie ein Jahr alt sind, können sie mit Vater und Mutter sprechen. Mit allen Leuten, auch aus weiter gelegenen Gehöften, können sie sprechen, wenn sie drei Jahre alt sind. Wenn sie geheiratet haben, lernen sie die Sprache der nächsten Dörfer. Aber kein Mensch wird so alt, daß er die Sprache aller Nambji lernen kann." In Wahrheit scheinen es mir nur dialektische Unterschiede zu sein, die allerdings groß genug sind, einen babylonischen Turmeinsturz für das kleine Nambjivölkchen allein zu veranlassen. Doch kann man wohl sagen, daß die Nambjisprachen alle miteinander sich mehr oder weniger wahrnehmbar den Tschambadialekten anreihen. Und damit bin ich beim zweiten Punkte angekommen: der Separierung von Bokko und Nambji. Die letzteren gehören ihrer Sprache nach ganz entschieden heute zur Durru-Dutgruppe. Das entspricht ja auch der Lagerung: Die Nambji wohnen näher dem Tschamba-Komaigebiete, die Bokko dem der Durru zu.

Wenn also auch sprachlich ein ähnlicher Zustand herrscht wie in der Dasinaprovinz unter den sogenannten Bobostämmen, so ist doch anderseits die kulturelle Uebereinstimmung nicht zu verkennen. Deshalb glaubte ich, die Stämme im folgenden zusammenfassen zu dürfen. Sicherlich sind sie untereinander verschieden: die einen haben heilige Schwirren, die anderen dafür heilige Blasinstrumente. Die einen haben heute noch das alte Kleinrind, die anderen haben es fast ganz oder wirklich ganz verloren. Es sollen deshalb auch die Sitten nebeneinander geschildert werden.

Aber die Stämme sind doch durch ihr gemeinsames Bewohnen eines Gebirgsmassivs, das inselartig aus der Ebene emporsteigt, naturgemäß dem Prozeß einer gewissen Vereinheitlichung in Denkweise und Entwicklungsart unterworfen worden. Allerdings gibt es selbstverständlich auch darin wohlerkennbare Verschiedenheiten. Diese sind aber doch wenig bedeutsam, und der Geist des Milieus hat sie so verschweißt und vereinheitlicht, daß eine gewisse Verschiedenartigkeit gegenüber der Gemeinsamkeit des Grundwesens nicht mehr besonders hervortritt. Von diesem Volkswesen möchte ich aber folgendes sagen:

Die Ssaristämme sind widerhaarige, desperate Leutchen, die die leitenden Charakterzüge aller Splitter-Aethiopen tragen. Sie sind schwer zugänglich und nicht sehr empfänglich für fremde Kulturgaben.



Flötentanz der Komai im Alantikagebirge.
(Leo Frobenius phot.)

Sie wollen nichts Neues, betreiben dagegen das Alte, ihnen von Urväterzeit Vertraute, mit großer Energie und müssen deshalb als durchaus aktive, wenn auch absolut nach innen gewandte Menschen bezeichnet werden. Ihr Trotz den Feinden gegenüber entspringt einem klar erkennbaren Selbständigkeitsgefühl, mit dem sie bei leisem Streifen der Ellbogen schon den Pfeil zu wechseln geneigt sind. Sie sind aber doch nicht so leicht reizbar, wie etwa die Tamberma-Aethiopen Nordtogos. Vielleicht hat ihre Vergangenheit — die sicherlich härter war als die anderer, den Reiterstämmen der Ebene nicht so ausgesetzter Aethiopen — die gleichbedeutend ist mit einer nun schon Jahrhunderte währenden Bedrängnis durch Batta, Tschamba und Fulbe, sie biegsamer gemacht. Sie zeichnen sich aber noch durch weit mehr „Ruppigkeit", wie man in einer gewissen Stadt Mitteldeutschlands sagen würde, aus, als etwa die Komai am Rande des Alantika-Gebirges.

Auch haben sie einiges bewahrt, das diese Menschen in ihrer neuzeitlich fast unvorstellbaren Altertümlichkeit fast verehrungswürdig erscheinen läßt, ich meine die geradezu ans Unglaubliche grenzende Keuschheit. Es verhält sich damit bei ihnen ebenso wie bei den Munbang. Aengstlich hütet sich der Mann, einem und auch nur seinem eigenen Weibe je den Anblick seiner „völligen" Nacktheit zu gewähren. Nie wird ein Mann mit einem Weibe auch nur ein Wort über Geschlechtliches sprechen. Das Geschlechtsleben wird aber ganz genau ebensowenig unter den Männern erörtert — und nur in einer nächtlichen Stunde, wenn kein anderer es hört, und sie selbst sich nicht dabei sehen können, bespricht die Mutter mit der Tochter, was sie im Geschlechtsleben sehen und erleben wird, und diese Ermahnung gipfelt auch darin: „Kind, schreie nicht! Andere Leute würden das Schreien hören, und andere Leute wissen, was vorgeht, wenn du schreist!" Welche Mühe es kostete, von den Leuten dieser Art die notwendigen Mitteilungen über das Ehe- und Geschlechtsleben zu gewinnen, davon macht sich niemand eine Vorstellung, der es nicht selbst mitgemacht hat. Diese Aethiopen erscheinen mir heute noch genau wie zu Zeiten des alten Vaters Herodot als die sittlichsten aller Menschen.

Damit hängt die geradezu ans Ungeheuerliche grenzende Religiosität dieser Menschen zusammen, die ihren uralten, uns im ersten Augenblick entschieden unmenschlich barbarisch berührenden Kultus mit einer Selbstverständlichkeit erfüllen und durchführen, die, richtig beurteilt, erschütternd wirkt. Das ist alles so rein und unverfälscht, so unnahbar hoch erhaben über Skepsis oder gar Hohn, daß der moderne Mensch zunächst dazu neigen wird, an „Dummheit" zu glauben. Aber

der ernsten Beobachtung kann eine solche banal-bequeme Abfindung unmöglich Stich halten. In Wahrheit besitzen diese Aethiopen noch die Grundlage einer alten Ethik, die wir längst eingebüßt haben, um neuzeitlichem Denken Raum zu geben, deren Verlust uns aber durchaus kein Grund zur besonderen Freude sein kann, und die nur sehr oberflächliche Menschen belachen können. Diese Menschen haben noch einen ganz selbstverständlichen Glauben. Kein Gedanke der Skepsis kann auf diesem Ueberzeugungsfelsen auch nur das kümmerlichste Würzlein schlagen. — Auch das muß man gehört haben, mit welcher klaren Ruhe diese Leute die Wanderung der Seelen von einem Körper in den anderen schildern. Man muß es erlebt haben, wie sie über den Leichen der Alten jubeln: „Jetzt kann uns ein neues Kind geboren werden!" Das ist, richtig betrachtet, tief ergreifend und ich kann nur wieder an das erinnern, was uns die alten, griechischen Weisen an Dokumenten überliefert haben: Diese Aethiopen sind die frommsten aller Menschen.

Ihren Sitten und Anschauungen nach aber gehören diese Aethiopen zu den Völkern, die in den Gebirgsländern des oberen Benue hausen, und von denen die Namhaftesten unter den nicht nationalisierten sind: Tangale, Djenn, Werre, Falli, Nambji, Bokko, Ducru. Von diesen nämlich weiß ich, daß sie die Schädel der Angehörigen in der uralten Weise, nämlich nach der Art der Issedonen (Herodot IV. 26) verehren. —

Diese Völker wissen natürlich nicht sehr viel von ihrer Vergangenheit. Folgende Legende fand ich aber zuerst bei den Bokko und fand dann nachher Bestätigung sowohl bei den Komborro oder Kombore (Komai) als den Nambji: Anfangs war eine Frau, die wohnte in Kombore und gebar da drei Söhne. Der älteste von diesen blieb in Kombore. Von ihm stammen alle Komai ab. Der zweite wanderte in das westliche Ssarigebirge aus und ward der Stammvater aller Nambji. Der dritte zog in das Land des Südabhanges des Ssari und hatte dann eine reiche Nachkommenschaft, die heute als Bokko bezeichnet wird. — Diese Sage erhalten alle drei Stämme aufrecht, trotz aller Sprachverschiedenheit.

An historischen Erinnerungen wissen die Ssaristämme, daß vordem der Battafürst auch über sie gebot und sie ihm, gleich allen Nachbarn, Abgaben zahlen mußten. Nachher aber kamen die Fulbe ins Land, begannen den Krieg gegen die Batta und verjagten sie aus vielen Teilen des Landes. Die Nambji und Bokko wurden so auch für einige Zeit von der Oberherrschaft der Batta frei. Die Fulbe konnten zunächst nicht in die Gebirge kommen, bis die Nambji

anfingen, mit ihnen Frieden zu machen. Die Nambji waren aber nicht nur die ersten Freunde der Fulbe, sondern sie überredeten auch die Bokko und Komborro, sich diesem Freundschaftsbündnisse anzuschließen. Bokko und Komborro taten es. Wie aber die Nambji die geeignetsten zum Frieden- und Freundschaftsschlusse waren, so waren sie auch die ersten, die das gute Einvernehmen störten. Natürlich war die Grundbedingung der von den Fulbe „gnädig" gewährten Freundschaft Botmäßigkeit. Das behagte den Nambji bald nicht mehr, und so entstand der Krieg. Die Nambji, die damals noch sehr zahlreich in der Faroebene wohnten, wurden gezwungen, in die Berge zu ziehen, und die Bokko zogen solche Vorsichtsmaßregeln auch vor, obgleich sie bis heute keinen Krieg mit den Fulbe hatten. —

Nambji und Bokko; Heilige Geräte, Bestattung, Schädeldienst, Mädchenweihe, Regenzauber.

Das heilige Gerät, Bestattung, Schädeldienst, Seelenwanderung, Mädchenweihe, Regenzauber. — Die Verschiedenheit der beiden Völker tritt zunächst schon klar hervor, wenn wir ihr heiliges Gerät betrachten. Die Nambji haben vor allem das Jajo, d. i. ein Antilopenhorn, mit seitlichem Mundstück und Schalltrichter. (Es sei übrigens betont, daß die Bokko auch ein Blasinstrument für Opfer in der Erntezeit haben. Das ist das Wongbo.) Die Bokko bevorzugen dagegen hölzerne Schwirren und nennen diese Uanatonajo. Also ganz verschiedenes Gerät und doch, wie ich gleich zeigen werde, absolut übereinstimmende Verwendung.

Das Jajo dürfen die Frauen auf keinen Fall sehen, und wenn sie seinen Ton aus der Ferne hören, sollen sie sich fürchten. Es wird bei drei verschiedenen Gelegenheiten geblasen:

1. wenn ein alter Mann stirbt;
2. zur Sorghum-Ernte-Festlichkeit;
3. zur Beschneidung.

In allen drei Fällen tanzen dann die Männer im Busch. Den Weibern aber sagt man: Es seien Dukumi und Jojo, schlimme Buschgeister, die durch Geschenke beschwichtigt werden müßten. Also bereiten die Weiber allerhand Speisen, um die Sorge loszuwerden.

Die entsprechenden Maßnahmen und Sitten der Bokko will ich gleich näher schildern und dann auf die Parallelen bei den Nambji entsprechend zurückkommen.

Wenn man ein ansehnliches Bokkogehöft durch das Torhaus betritt, so sieht man sogleich rechts in der Wandnische, an der Stelle, wo auch die Tambermastämme Nordtogos Schmuck und Heiligtümer haben, ein kleines Häuschen, das nahurga heißt. In diesem ist oben an einem Stöckchen das Wonatonajo oder Uonatonajo, das Holz zum Schwirren, aufgehängt. Die Bokko haben nur hölzerne, keine eisernen

Schwirren. Wenn die Weiber das Geräusch hören, so sagt man ihnen, daß die Wuonatona (soviel wie Geister der Toten; von einem östlichen Bokkomann hörte ich diese Bezeichnung wuarra-tora aussprechen) das Geräusch machten; sie wollten etwas und sprächen deswegen in dieser Weise; es seien die alten Väter, die nach Essen und Tabak schrien! Wenn die Weiber das hören, dann laufen sie schnell und bereiten die gewünschten Leckerbissen vor. Die Männer sind, wenn die Schwirren ertönen, im Mongliwo, d. i. ein heiliges Haus außerhalb des Dorfes. Von dorther kommt dann ein von den Männern an die Weiber entsandter Bote und holt das Essen, das sie bereiteten. Dann vergnügen sich die Alten an den guten Dingen. Es geschieht das bei drei Gelegenheiten, deren jede ernst ist, aber deren keine mit Stirnfalten absolviert wird; denn das ist nicht Art der Aethiopen. Es wird geschwirrt, erstens im Beginn der Erntezeit; da wird vor allem Bumme, d. h. Bier geopfert und fünf Tage lang getanzt und getrunken. Dann wird abends erst geschwirrt, hernach das heilige Gerät weggepackt, endlich das verscheuchte Weibervolk herbeigerufen und in corpore gejubelt. Sie opfern aber nur dem Sorghum an diesem Feste, nicht etwa um Regen, Kinder oder Erntemehrung zu erlangen. Zweitens wird geschwirrt, wenn die jungen Burschen beschnitten werden und drittens endlich, wenn ein alter Mann stirbt. Alles das, was sich hierbei ereignet und dem folgt, ist so voll und klar erhalten, daß dieses Sittenbild uns mancherlei Aufschluß geben kann, weshalb ich mich dieser Sache zunächst einmal eingehend widme.

Wenn bei den Bokko ein junger Mann stirbt, dann herrscht eine allgemeine Traurigkeit. Man weint und klagt. Wenn aber ein alter Mensch verscheidet, dann jubelt das Volk und trinkt und tanzt. Schon wenn ein alter Mann todkrank ist, also noch ehe er vom Leben Abschied nahm, trifft man die ersten Vorkehrungen. Man schlachtet einen Bullen. Der darf aber nicht von der Fulbebuckelrasse sein, die bei den Bokko djabenawo, bei den Nambji sanajo heißt, und die erst mit der jüngsten Fulbeinvasion in das Land gekommen ist. Ehe die Fulbe erschienen, hatten sowohl die Bokko wie die Nambji große, halb wild gehaltene Herden einer kleinen, buckellosen Rasse, die allerdings die Bokko wie die Nambji ebensowenig wie die Tschamba zu melken wußten. Diese alte Rasse wird bei den Bokko nawewio, bei den Nambji bunajo genannt. Es soll früher, zumal um Taere, eine große Nambjisiedlung, herum große Herden davon gegeben haben; aber bei den Bokko sind diese Rinder heute so gut wie ganz verschwunden, und bei den Nambji ist diese anscheinend uralte, gut akklimatisierte und wertvolle Rinderrasse entschieden auch im Rückgange begriffen.

Also ein Bulle von dieser Rasse wird geschlachtet und enthauptet. Die Haut wird feucht ausgespannt und feucht gehalten. Wenn der Kranke dann den Geist aufgegeben hat, wird er in ein großes Kleid, in ein Kollanwa gewickelt. Die Stellung, in der er eingewickelt wird, ist die eines knienden Menschen, der seine Hände vor den Knien mit der Innenfläche gegeneinander gelegt hat. Die Wicklung ist so stark wie nur irgend möglich, fest und straff. Die Bokko nehmen den starken Gurtstoff dazu, den sie ebensogut wie Werre, Nambji und Durru (wenigstens heute noch) herzustellen vermögen. Nachdem diese feste Wicklung beendet ist, wird der Leichnam mit der linken Seite auf die feuchte Rindshaut gelegt und in diese eingeschnürt, wobei der Fellüberzug so fest angezogen wird, wie nur möglich. So wird die Leiche bestattet, und zwar in einem Grabe, das erst als Schacht in die Tiefe geführt und dann mit einer Kammer versehen ist. Dort liegt sie mit dem Kopfe nach Süden und dem Antlitz nach Sonnenaufgang, also auf der rechten Seite. (N.B. ein andermal wird mir gesagt, die Leiche würde auf die linke Seite gebettet.) Danach wird dann der Eingang in das Grab mit einem flachen Stein verschlossen, den man ringsum mit Erde verkittet, so daß in der Regenzeit kein Regen hineinrieseln kann.

Nach einem Jahre wird das Grab wieder geöffnet, indem man den Erdkitt löst und den Stein zur Seite schiebt. Man steigt hinab, öffnet die Rinderhaut und nimmt den Schädel (= juhingo) heraus. Ich will gleich fortfahren und die ungeheuerliche Konsequenz darstellen, mit der man bei den Bokko früher dem Schädeldienst und dem Seelenwanderungsglauben huldigte.

Man brachte den Schädel mit nach Hause, reinigte ihn säuberlich und hob ihn in dem kleinen Häuschen, dem Nahurga, auf, in dem ja auch die Stimme der Ahnen, die Schwirrhölzer, Aufnahme fanden. Früher — die Bokko haben sich inzwischen mehr an die einfachere Sitte der Nambji gewöhnt — ließ man den Schädel in dem Nahurga, gab ihm wohl ein wenig Bier als Opfergabe, bereitete ihn aber erst zu, wenn ein Mädchen (= wagirrewa) der Familie heiratete.

Wenn dies geschah, dann ging der Vater in das Nahurga. In früherer Zeit zerschnitt oder zerbrach er dann den Schädel, so daß die einzelnen Teile um das abgelöste Schädelbach herumlagen. Dann rief er das Mädchen herein. Es kam mit Sorghummehl und Wasser. Der Vater mischte das in der Schädelschale und tupfte dann davon dem Mädchen auf die Brust. Gleichzeitig sagte der Vater zu dem Schädel: „Du alter Vater, du starbst nun schon vor langer Zeit. Du hast mich geboren, ehe du starbst. Dann habe ich eine Tochter geboren.

Die hat noch kein Kind gehabt, aber sie heiratet jetzt. Du alter Vater, ich bitte dich, gib dem Mädchen nun ein Kind!" Danach spuckt der Vater noch einmal in den Mehlbrei und betupft dann damit den Leib der Maid bis unten zu den Geschlechtsteilen. In einigen Familien ißt das Mädchen auch ein wenig von dem Mehlbrei.

Nach diesem Opfer muß das Mädchen nun unbedingt bald schwanger werden und gebären. Dies Kind gilt dann als Wiedergeburtsform des beopferten Ahnen und erhält demgemäß auch dessen Namen. Sollte ein einmaliges Opfer dieser Art nichts fruchten, so wird es in genau der gleichen Weise wiederholt. Das kann mehrere Male notwendig werden. Das Mädchen muß dann aber jedesmal dem Vater ein Huhn bringen, das unbedingt den Schwirrhölzern geopfert wird. Man sieht die nahe Beziehung zwischen Ahnendienst und Schwirren.

Bemerkt muß werden, daß die Bokko heute nicht mehr den Schädel zu zerbrechen oder zu zerschneiden pflegen. Sie legen den Mehlbrei auf den unversehrten Schädel und bespucken ihn dort.

Vergleichen wir damit die entsprechenden Sitten der Nambji:

Wenn bei diesen ein junger Mann stirbt, weinen und heulen sie, weil er so gut arbeiten konnte. Wenn aber ein alter Mann stirbt, dann entsteht in der Familie und aus Mitgefühl in der ganzen Gemeinde ein großer Jubel. Die Leute erklären das ganz einfach damit, daß dieser Mensch doch keine Arbeit mehr hätte ausführen können. Jetzt aber, „wo er gestorben sei, jetzt könne er einem Mädchen der Familie den Leib schwängern. Nun würde ein neuer Mensch kommen, der nach wenigen Jahren schon stark genug sein würde, um bei der Arbeit zu helfen." Diesem Verhalten und Ausspruche durchaus sinngemäß parallel wird die Bestattungsweise auch ausgeführt.

Wenn ein gewöhnlicher, alter Mann bei den Nambji stirbt, dann wird ein Bulle geschlachtet, wenn es aber ein Wario, ein Häuptling, ist (der Häuptling wird bei den Bokko „Gario" genannt; bei seinem Tode folgt ihm der Sohn, wie überhaupt streng patriarchalische Erbfolge eingehalten wird), dann ihrer drei, und dann werden die Felle auch gleich abgedeckt und feucht ausgespannt. Die Leiche wird in sitzende Stellung gebracht, wobei die Hände, bei ausgestreckten Armen mit der Fläche gegeneinander gelegt, zwischen die Knie gebracht werden. In dieser Position sind sie fest mit Stoffbändern (= hile) umwickelt, und dann in die feuchte Rinderhaut gepackt. Das Leichenbündel wird hierauf auf ein Lehmbett gelegt und daneben ein Feuer angezündet. Es bleibt da mehrere Tage in Räucherung. Die Leiche eines Wario wird dem Feuer und Rauch nicht weniger als zehn Tage ausgesetzt,

und wenn eine deckende Rinderhaut dabei verdirbt, eine weitere darüber gezogen.

Nach Ablauf dieser Zeit wird der Mumienballen zum Grabe gebracht. Das ist bei den Nambji eine Gruft, deren an der Oberfläche verhältnismäßig schmaler Eingang sich unten trichterförmig zu einem weiten Gelasse öffnet. Es ist das also ähnlich wie bei den Margi. Unten ist diese Höhle dann auch reichlich mit Knochen bedeckt, die gelegentlich einmal zur Seite geschoben werden.

Am Grabe wird das Kolli ein wenig gelüftet, d. h. die Fellhülle wird da, wo der Kopf ist, und zwar an der Hinterseite geöffnet, so daß das Haupt aus dem Schnitt später leicht herausgelangen kann. Danach wird ein Eisenhaken, ein sogenannter Russe, von unten in das Hinterhauptsloch hineingebohrt und dann die Leiche an diesem Eisenhaken befestigt und an einem Strick, der das andere Ende des Hakens hält, in die Grube gelassen. Der Leichenballen hängt also nun oben in der Höhle. Der Strick wird draußen an einem Stein oder Baum festgebunden und der Grabeingang mit einem flachen Stein leicht zugedeckt.

Alle paar Tage kommt nun jemand und schüttelt ein wenig an dem Strick, so daß das Leichenpaket an dem Haken hin und her schwankt, und daß in dem schweren Paket die Fleisch- und Muskelteile, die den Kopf mit dem Körper verbinden, allmählich gelockert werden. Dies Schüttelverfahren wird etwa zwei bis drei Monate lang fortgesetzt. Dann kann man annehmen, daß die Bemühungen von Erfolg gekrönt sind, d. h. der schwere Ballen hat den Hals vom Kopfe, der mit Strick und Haken oben festgehalten ist, losgerissen und stürzt nun herab zu den anderen Gebeinen. Der Schädel wird nun heraufgezogen, vom Haken genommen und heimgebracht. Es wird ihm sogleich Sorghumbier (= bumme) geopfert, und dann wird er gereinigt Um die Knochen im Grabe kümmert man sich nicht weiter. Man läßt die Gruft sich mit Knochen füllen, bis keine Ballen mehr hängen bezw. hinabstürzen können, schüttet sie dann zu und gräbt eine andere.

Daheim wird der Schädel nun, wie gesagt, sorgfältig gereinigt und rot angemalt. Es wird ein neuer Topf (= bonjo) mit einem Deckel besorgt und die Reliquie hineingelegt. Die Urne wird in die Berge getragen. Denn die Nambji haben diese Reliquie nicht wie Falli und Bokko und die Durru und Djenn usw. im Dorfe, sondern sie haben Ahnengrüfte in den Bergen, naturgeborene Felshöhlen. Jede Familie besitzt eine solche. Man nennt sie Jenko. Jede Familie sperrt ihre Jenkogruft gegen jeden Fremden insofern ab, als streng darauf geachtet wird, daß nur die Reliquien der eignen Familie darin Aufnahme

finden. Im Jenko stehen die mit Deckel verschlossenen Urnen in Reihen. Die älteren Geschirre sind verfallen, die jungen sind in guter Verfassung und werden dann und wann auch einmal wieder mit roter Farbe aufgefrischt.

Wenn nun ein Mädchen (= wassengo, bemerkenswert ist, daß eine Wassengo nicht etwa eine „unberührte", sondern nur eine „unverehelichte" Weiblichkeit darstellt; bei dem flotten Liebesleben der Nambji kommt kein Mädchen unschuldig in die Ehe!) geheiratet hat oder vielmehr nach gebührender Zahlung „verheiratet worden ist", so bringt man es zu den „Ahnen". Das heißt: Wenige Tage nach dem Ehevollzug führt der Vater oder die Mutter das junge Wesen in die Berge zu dem familiären Jenko. Familiär heißt hier patriarchalisch, d. h. es stehen da in wohlgegliederter Ordnung alle Vorfahren und Nachkommen der Vaterfamilie, exklusive eingeheiratete Frauen. Die Schädel der eingeheirateten Frauen kehren nach dem Tode ganz folgerichtig wieder in das Haus ihres Vaters zurück.

Auf der Urne irgendeines direkten Vorfahren des Mädchens, also Vaters, Großvaters usw., bereitet der führende Vater nun eine kleine Mehlmischung. Dann hebt der Vater den Topf auf und betet: „Ich bitte dich, Beto (= Gott)! Dieses Mädchen ist noch unverheiratet. Nun gib du ihr ein Kind!" Danach spuckt der Vater darauf und die Zeremonie ist beendet. Das Mädchen wird nicht wie bei den Bokko mit Mehlbrei bekleistert, sondern man nimmt an, daß dieses einfache Gebet und Opfer genügen. Wenn die junge Frau nun schwanger wird und gebiert, so erkennt man in dem Sprößling den wiedergekehrten Ahnen und gibt ihm dementsprechend auch seinen Namen. Wenn Zwillinge erscheinen, so erkennt man in Nummer 2 einen wiedergekehrten Bruder dessen wieder, über dessen Schädel geopfert und gebetet wurde. Die Linie solcher Erbfolge verläuft danach also immer in der Vaterfamilie. Diese guten Leute haben sich nicht ganz klargemacht, daß demnach ein logischer Irrtum eintritt, wenn der Sohn seinen Vater im Schädelheim seines Großvaters unterbringt. Vorausgesetzt, daß ich meine Gewährsleute richtig verstanden habe, und daß nicht etwa der Schwiegervater die Braut an die Schädelstätte seiner Familie führt, müßte der Sohn den Schädel seines Vaters folgerichtig im Schädelhaus der Großmutter beisetzen. Aber die größte Leistung dieser Völker liegt nicht auf dem Gebiet der konsequenten Logik.

Fernerhin wird in diesem Jenko, diesem Urnenfriedhof, von den Nambji auch dann geopfert, wenn die Ernte mißrät, oder wenn der Regen ausbleibt. Zur Erntezeit werden allerdings Küken und Bier in der Farm und nicht im Schädelmausoleum geopfert, aber eben für

Regen. Darin weichen sie also von den Bokko ab, ebenso wie die Dakka von den Nordtschamba. Denn die Bokko sagen, es gäbe keine Regenmacherei, und nur Njio, d. h. Gott, könne Regen machen. Beide Stämme haben darüber schon viel disputiert. Aber die Nambji weichen gar nicht so sehr von den Bokko ab, denn sie bitten ja bei den Schädeln auch zu Beto, d. i. Gott, wie sie überhaupt keine Fruchtbarkeit ohne seine Hilfe für möglich erachten. —

Nambji; Altersklassen, Beschneidung, Brautstand, Verehelichung, Totemismus.

Nambji. Altersklassen, Beschneidung, Jugendliebe, erster Beischlaf, Verehelichung, Arbeitsteilung, Totemismus. — Für das Entwicklungsleben der Ssaristämme ist die übliche Altersklassenunterscheidung der Männer bezeichnend. Wo wir sie in solcher Weise ausgesprochen finden, dürfen wir schon von vornherein auf immer wiederkehrende Abnormität der inneren sozialen Umstände schließen. Bei beiden Stämmen „soll" die Beschneidung den Wendepunkt im Mannesleben darstellen. Es ist aber mit der Beschneidung bei ihnen so eine Sache. Entweder ist die Sitte hier im Verfall oder aber sie hat überhaupt nie rechten Fuß gefaßt gehabt. Die Mädchen werden auch hier nicht beschnitten. Ein wesentlicher, trennender Unterschied liegt darin, daß bei den Bokko von den heiratenden Mädchen Unschuld erwartet und meist auch gefunden wird, während bei den Nambji der Zustand ausklingender Kinderliebe in ein sexuelles Eheleben unmerklich übergeht. Die Bokko stehen im übrigen auch auf dem Gebiete des Ehe- und Geschlechtslebens den Durru, die Nambji den echteren Aethiopen nahe, wie aus der Beischlafform zu ersehen ist. Verfolgen wir nun erst den Entwicklungsverlauf bei den Nambji.

Die Altersklassen der Nambji sind:

I { wuasse = Säuglinge,
toketo = unbeschnittene Knaben,

II { nabo = beschnittene Burschen,
waltscherro = verheiratete junge Männer,

III { bach'ma = alte Herren, Familienväter, die schon so viele und große Nachkommen haben, daß sie selbst nicht mehr mitzuarbeiten haben und sich auf die Leitung beschränken können,

IV { dentio = Greise, die keinerlei Handlung von Wert mehr vornehmen können und als durchaus unnütz bezeichnet werden. Das sind die, über deren Tod man sich freut, weil sie nun in den Kindern wiederkehren können.

Wie bei vielen dieser Völker haben die Nambji für die Unbeschnittenen eine ganz besondere Einschränkung. Diese, die sogenannten

Pario, dürfen nämlich keine Kapaune essen, sonst werden sie steril. Die Nambji verstehen es wie alle diese Völker ganz ausgezeichnet, und genau in der gleichen Weise wie die Losso in Togo, die Hähne zu kapaunisieren und Böcke zu kastrieren. — Es gibt nämlich bei den Nambji nicht wenige Pario, Unbeschnittene. Man sagte mir allgemein, daß die Beschneidung in Adamaua und seinen Nachbarländern überhaupt recht vielfach fehlt. Zu den sehr selten Beschnittenen rechnen die Batta und Fulbe die Lakka, zu den nie Beschnittenen die Falli, die Dabba am Mandaragebirge, die Modjogoi oder Musogoi, die Lam, die Matafall usw.

Die Nambji geben selbst zu — obgleich die Beschneidung auch in den Bergländern Südadamauas heute schon als ein Zeugnis der Bildung gilt —, daß es mit der Beschneidung bei ihnen ungenau gehandhabt würde. In den Beschneidungslagern treffe man ganz kleine Buben neben älteren Männern, die selbst schon beschneidungsfähige Söhne haben. Und sie geben als Grund für diese Unregelmäßigkeit an, daß das Beschneidungsfest (das „Dumbio") nur alle paar Jahre gefeiert werde. Es wird ausgeführt in der sogenannten Wollewatozeit.

Ein älterer Mann, der den Titel Jotojajo (jajo ist das heilige Blasehorn) führt, sammelt, wenn die Zeit gekommen ist, in mehreren Dörfern die Buben, Burschen und Männer, die aus eigenem Willen und nach der Bestimmung ihrer Eltern die Operation und den Kursus in der Buschzeit durchmachen sollen. Es kommen dann meist hundert, ja zuweilen an die einhundertundfünfzig Kandidaten zusammen. Ein jeder wird von einem Bruder oder sonstigen Verwandten begleitet. Ein jeder baut sich im Busch draußen ein kleines Häuschen. Ist die eigentliche Operation überwunden, so bleibt die Genossenschaft noch ein Jahr, ein ganzes Jahr, draußen im Busch, so daß wir sagen können, die Nambji üben diese Sitte zwar recht unregelmäßig, aber wenn sie es einmal tun, dann auch desto gründlicher.

Im Beginn der Buschzeit bereiten die Weiber unten im Tal oder in der Ebene die Speise und senden sie in das Lager. Denn sie selbst dürfen natürlich den jungen Leuten keineswegs unter die Augen treten. Wenn aber nach zwei Monaten die Wunden völlig geheilt sind und die Leutchen wieder ihre größere Aktionsfreiheit haben, dann müssen sie selbst an die Nahrungsfürsorge denken und müssen zur Hacke greifen. Die Burschen müssen Farmgrund freilegen, müssen roden, müssen Steine wegräumen und glätten, und müssen selbst ihre Farmen anlegen. Und ehe die selbst gesäte Feldfrucht nicht reif, geerntet und verspeist ist, dürfen sie nicht nach Hause zurückkehren. Also

verleben sie ein Jahr im Busch. Erst wenn sie ihr Sorghum im nächsten Jahre geerntet haben, dürfen sie wieder heimkehren — erst dann dürfen sie wieder ein weibliches Menschenkind sehen.

Am Tage, wenn die Burschen beschnitten werden, tragen sie ein maskenartiges, großes Kleid aus Blättern. Es ist ein großer Festtag, wenn sie dies anlegen. Wenn sie jedoch beschnitten sind, das Jahr im Busch verbracht haben und nun heimkehren, so tragen sie das „Benbere", d. i. der Baumwollschurz, der zwischen den Beinen durchgezogen ist. Große Freude herrscht bei ihrer Rückkehr, und es ist ein Begrüßen und Jubeln, das jedenfalls am gleichen Tage kein Ende nimmt. —

Der Bube und Bursche arbeitet auf seines Vaters Farm bis er heiratet. Durch diese Arbeit verpflichtet er seinen Erzeuger, ihm die Mittel zu seiner Verehelichung zu geben. Der Weg zu dieser führt aber durch einige Jahre wunderlicher und dem modernen Menschen jedenfalls unverständlicher Kindesliebe. Bursch und Mädel, die sich leiden mögen, nennen sich gegenseitig: bagio. Der Bagioverkehr ist absolut legitim, genau wie bei den Kabre die Jugendfreundschaft. Wenn zweie sich verstanden haben — denn niemand redet über so etwas! — schickt der Bursch der Mutter des Mädchens Geschenke. — Die Mutter, die die Geschenke annimmt, erlaubt ihm damit auch, sie zu besuchen. Und wenn er kommt, zeigt sie ihm eine kleine Hütte und sagt: „Da kannst du von jetzt ab mit meiner Tochter schlafen!" Es muß ein sehr keusches Volk sein, bei dem man solche Worte aus solchem Munde gang und gäbe findet.

Und von nun an schläft der Bursche mit seinem Mädchen in diesem Raume, ganz allein, Nacht für Nacht, ein jedes auf seinem Bette. In dieser ersten Zeit gibt es noch keine Aepfel und Schlangen des Paradieses, „denn die Brüste des Mädchens sind noch ganz klein." Aber der Bursch macht sich seiner Bagio angenehm, wo er kann. Ja, wenn er genügend vermögend ist, dann kauft er ihr sogar einmal einen Hund. Hund ist aber bei den Nambji etwa dasselbe, was bei uns Bärenschinken ist, ein ausgewählter Leckerbissen, an dem sich alt wie jung gern delektieren. Und wenn der Maid einmal ein Gericht in der Küche besonders gut gelingt, dann weiß sie es ihrem Schatze so heimlich hinter das Bett zu praktizieren, daß kein Mensch es merkt, und daß er es ganz allein in Behaglichkeit verschmausen kann.

So nach und nach ergibt es sich von selbst, „daß die beiden einander mit der Hand berühren", wie die Nambji sich sehr fein ausdrücken, und damit meinen sie, daß die geschlechtliche Anziehungskraft

bei aller Keuschheit und Naivität kleine Annäherungen, unscheinbare Berührungsgelegenheiten heraufzaubert, deren tieferer Sinn ihnen zunächst natürlich unverständlich bleibt.

Eine Zeitlang war ein Nambji in meinem Gefolge, mit dem wir zuletzt sehr gut Freund und vertraut wurden. Ich fragte ihn, wie es denn komme, daß die jungen Leute zuletzt zum Liebesgenuß kämen, ohne daß sie, wie er selbst sagte, miteinander sprächen. Darauf erzählte er zögernd, wie es ihm in seiner „Kindheit" ergangen sei. Er habe auch seine kleine Freundin, seine Bagio, gehabt. Weiter: „Wir schliefen zwei Jahre im gleichen Hause, ohne daß ich an etwas dachte. Dann wurde mein Bagio mißlaunig. Mein Bagio weinte oft. Mein Bagio schlug mich. Mein Bagio war sehr schlecht zu mir. Ich dachte: Mein Bagio ist krank! Ich ging zur Mutter meiner Bagio und sagte: „Meine Bagio ist krank." Die Mutter sagte: „Warum ist sie krank?" Ich sagte: „Sie weint und schlägt mich." Die Mutter sagte: „Wenn das Mädchen dich schlägt, schlage sie wieder. Aber nicht sehr stark. Dann wird es sich geben." Ich sagte: „So will ich es machen!" Ich ging zur Arbeit. Ich kam abends von der Farm heim. Ich ging in das Haus, in dem wir schliefen. Meine Bagio stand an der Türe. Ich ging an ihr vorüber. Meine Bagio weinte. Meine Bagio weinte. Ich kam zu meiner Bagio und wollte etwas sagen. Meine Bagio schlug mich. Ich hielt meiner Bagio den Arm fest. Ich fühlte, daß sie stark war. Meine Bagio schlug mich mit der anderen Hand. Ich nahm meine Bagio und trug sie auf ihr Bett. Ich sagte zu meiner Bagio: „Wenn du mich wieder schlägst, dann schlage ich dich auch!" Meine Bagio trat mich mit dem Fuß. Wir schlugen uns. Ich drückte sie auf das Bett nieder. Ich lag auf meiner Bagio. Dann habe ich meine Bagio beschlafen. Meine Bagio hat nichts gesagt. Ich habe nichts gesagt."

Das war einer der feinsten psychologischen Einblicke, die ich bei diesem Völkchen gewann. Ich denke, ein Kommentar dazu würde nur den Charme der Erzählung vernichten.

Der Bursch lebt ein bis drei Jahre im Hause des Schwiegervaters. Niemand kümmert sich darum, was in dem kleinen Häuschen vorgeht. Nur dann und wann arbeitet der Jüngling auf der Farm des Schwiegervaters. Erhält der junge Mann nun von seinem Vater bald die nötigen Mittel, so kann er auch bald heiraten, sonst muß er warten. Oder auch, es kann sehr plötzlich mit dem herrlichen Bagiozustande ein Ende nehmen, wenn nämlich irgendein anderer Wohlhabender ihm die Braut vor der Nase wegschnappt. Die notwendige Zahlung beläuft sich aber auf zehn Rollen hile genannten, breiten Stoff, drei eingeborene buckellose Kühe, zehn Ziegen.

Ist das beglichen, so kann der junge Mann die Braut heimführen, d. h. er kehrt zurück in das Haus seines Vaters, in dem er noch ein Jahr leben und arbeiten muß, ehe er sein eigenes Gehöft beziehen, seine eigene Farm anlegen kann. Das Mädchen kommt erst allein. Am anderen Tage kommt dann die Ausstattung. Diese besteht in zwei Töpfen (= kokebonio), zwei Kalebassen (= kokebalio) und Mehl (= sume oder djume). Einen Mörser bringt die junge Frau nicht mit, die Nambji verrichten alle Arbeit, Mahlen, Stampfen und Dreschen auf Steinen.

Die Arbeitsteilung ist folgende: Den Männern fällt zu der Hausbau, die Weberei, die Ackerarbeit, das Holzschlagen, die Töpferei von Tabakspfeifen (= tabululo), die Herstellung der Sekkomatten (hier silae genannt; andere Matten kennen die Nambji nicht; sie schlafen auf Lehmbänken). Die Frauen dagegen helfen bei der Ackerarbeit und beim Holzschlagen, sie tragen das Wasser, kochen das Essen, machen Töpfe, flechten die Körbe und klopfen die Rindenstoffe (ein „Weiberkleid" aus Rindenstoff heißt dapto-go-kumio).

Die Form des Beischlafes ist die aethiopische. Der Mann hockt vor dem auf dem Rücken liegenden Weibe in der Kniebeuge. Er zieht die Beine des Weibes um seinen Leib, so daß ihre Füße sich hinter seinem Rücken wieder berühren. Die Geschlechtstätigkeit selbst wird in großer Geschwindigkeit betrieben. Bezeichnend für die Keuschheit, in der die Gatten leben, ist noch folgendes: Die Männer der Nambji tragen ein Dapto, d. i. ein Penisfutteral aus Kalebasse über die Eichel. Es ist mit einer Schnur um die Lenden gebunden. Nun gilt es als höchste Unanständigkeit, ja sogar als gefährlich, wenn je eine Frau ein Dapto zu sehen bekäme. Keine Frau, nicht die eigene, darf dies sehen.

Bemerkt muß werden, daß auch bei den Nambji durchaus nicht jeder Mann ohne weiteres jede Frau heiraten kann. Vielmehr herrscht eine ausgesprochen klare Exogamie. Ich erhielt von folgenden Sippen die Namen:

Taereleute essen nicht sago oder djago (den Alligator).
Guajoleute essen nicht, was von den Schmieden kommt.
Tujoleute essen nicht bugule, die Eidechse.
Gatijoleute essen nicht tsetego, die Grille.
Fioleleute essen nicht, was von den Schmieden kommt (?).
Habileute essen nicht malio, den Affen (?).
Darkeleute essen nicht bobe, den Frosch (?).

Anscheinend wohnen die totemistischen Sippen immer in einer Gemeinde zusammen. Jedenfalls darf nie ein Mann ein Weib heiraten,

das demselben Speiseverbote wie er folgt. Das ist bei ihnen und bei den Bokko das gleiche.

Die Zeichen der Schwangerschaft sollen etwa zwei bis drei Monate nach der Verehelichung eintreten, und etwa zehn Monate nach dem Schädelopfer und dem ersten legitimen Beischlaf soll die Geburt erfolgen. Man rechnet aber bei den Nambji nicht nach Monaten, sondern nach Saat- und Erntezeit. — Die Stellung der Gebärenden ist folgende: Sie soll leicht zurückgelehnt mit gespreizten Beinen auf der Erde sitzen. Eine alte Frau stützt sie hinten im Rücken und hält sie umschlungen, und eine andere erwartet das kleine Wesen. Die Nabelschnur (= ko(n)le) wird im Gehöft vor der Tür vergraben, an der gleichen Stelle, wo schon vorher Wadjeko, die Nachgeburt, verscharrt ward.

Knaben erhalten drei, Mädchen vier Tage nach der Geburt ihren Namen.

Bokko; Altersklassen, Beschneidung, Brautstand, Verehelichung, Totemismus.

Bokko. Altersklassen, Beschneidung, Brautstand, Verehelichung, Totemismus. — Die Altersklassen der Bokko sind folgende:

I { wadoojo = Säuglinge,
  wagauwa = unbeschnittene Burschen,
II { benjo = beschnittene Burschen,
  kellebajo = junge verheiratete Männer,
III mbajo = alte Herren, rüstige Familienväter,
IV gängere = Greise, die nicht mehr Weiber benutzen.

An Altersgeboten oder vielmehr -verboten sei bemerkt, daß Kinder keine Eier essen dürfen, ganz speziell Unbeschnittene, aber besser ist, wenn auch die Beschnittenen sie meiden. Weiterhin soll in oder vor der Beschneidung kein Bursche Hundefleisch genießen, weil das die Heilung der Wunde sehr erschwert. Eigentlich sollten nur die Gangere, die Mummelgreise, Hund genießen, da es denen nichts mehr schaden kann. Hier ist ein großer Geschmacks- oder Sittenunterschied gegenüber den Nambji zu beobachten, die Hund als besondere Delikatesse ansehen.

Mit der Beschneidung hat es auch bei den Bokko seine eigene Bewandtnis. Sie soll angeblich nur alle zwölf Jahre einmal stattfinden. Die Handlung wird dadurch vorbereitet, daß viel Sorghum für Bierbereitung gesammelt wird. Ehe die eigentliche Weihezeit mit der Operation beginnt, sind die Burschen schon eine Weile im Busch und spielen da. Erst, wenn die Alten ihr Bier fertig haben und wenn nun alle Männer im Busch versammelt sind, beginnt die Operation. Die Leitung hat der Kasala oder Kadjala genannte Mann. Er teilt

die oft bis zweihundert betragende Jugend in Gruppen und überweist verschiedenen Leuten ihren Anteil an der Arbeit. Dann wird schnell hintereinander ein Bursch nach dem andern operiert. Wenn einer etwa schreien sollte, erntet er gründlichen Spott und Schimpf, an dem er lange Zeit zehren kann. Hernach bleiben die Burschen noch zwei Monate im Busch. Von jedem beteiligten Dorfe ist ein erfahrener Mann mit hinausgegangen, der nach dem Wohlergehen seiner zehn bis zwölf Jünglinge sieht und für sie sorgt. Die Weiber bereiten während der etwa zwei Monate dauernden Buschzeit daheim das Essen und senden es durch den Vater oder sonst einen Verwandten ins Beschneidungslager. Alle Burschen im Busch legen eines Tages umfangreiche maskenartige Blätterkleider an, aus denen sie nur ein klein wenig herauslugen können.

Wenn die Burschen diese Blättermasken zubereiten, naht die Zeit der Rückkehr. Jedermann hat dann Bier gebraut und sieht mit Vergnügen den Belustigungen des Tages entgegen. Die Burschen selbst haben sich unter ihrem Blätterkleide nach sorgfältiger Waschung die Haut mit Oel eingerieben. Das haben sie mit Tschogere (roter Erdfarbe) gemischt, so daß sie über und über, Kopf, Haare und Leib, rot beschmiert sind. Mit der Maskerade, aus der die roten Menschen hervorgucken, kommen sie an. Es entsteht eine große Tanzerei. Jeder Vater kommt seinem Sohn entgegen. Er hat für ihn zwei Schurze aus Baumwollstoffen mitgebracht, einen für hinten (pinji-gore) und einen für vorne (phonegore). Die Blätterbüschel werden heruntergerissen, und die neuen Kleider angelegt. Und in diesem Staat betritt der herrlich rot angestrichene Jüngling seines Vaters Haus.

Wenn nun aber einer der Jünglinge in der Buschzeit starb, und wenn die jammernde Mutter nach ihm schreit und fragt, was mit ihm geworden ist, so sagt man ihr, daß das Wanatonajo (das Schwirrholz) ihn im Busche getötet habe. —

Der Bursche sieht sich beizeiten nach einer kleinen Braut um und schließt mit ihr Freundschaft, wenn sie beide auch noch durchaus Kinder sind. Der Name, den die liebenden Kinder einander in diesem Lande geben, ist Mandsagio. Der Bursch leitet das, wenn er sich mit ihr einig geworden ist, in der Weise ein, daß er dem Vater seiner kleinen Freundin von Zeit zu Zeit ein Same (d. i. das runde Eisengeld der Durru) bringt. Er erhält dann den Konsens. Wenn die Kinder ihr abendliches Spiel beendet haben, begleitet der Bursch das Mädel heim. Er teilt mit ihr eine Hütte, in der zwei getrennte Betten stehen.

Die Bokko sagen, bei ihnen käme es nicht vor, daß ein Bursch einem Mädel schon in der Mandsagiozeit näher komme. Und es scheint mir bei der außerordentlichen Naivität und Keuschheit dieser Menschen auch durchaus glaubhaft. Der friedliche Zustand währt etwa eineinhalb bis zweieinhalb Jahre, dann erwartet man aber, daß die beiden einander heiraten, will sagen, daß der Bursch seine Zahlung erstatte. Die übliche Zahlung besteht in zwanzig Eingeborenenstoffen (= bumbalio), Schafen (= tajo), Ziegen (= sore) und Hühnern (= nogo). All das muß der Bursch dem Schwiegervater darbringen. Aber auf dessen Farm braucht er weder vor noch nach der Ehe zu arbeiten. Vor der Hochzeit arbeitet er lediglich auf den Farmen seines Vaters, nachher aber auf seinen eigenen.

Sobald die Zahlung erfolgt ist, kann die Hochzeit zu jeder Zeit stattfinden. Die Schwiegermutter bereitet ein besonders gutes Mittagessen, und der Schwiegervater bringt dies mitsamt der vollbezahlten Tochter sowie auch mit der Aussteuer dem Schwiegersohne, der nun eigen Haus und Hof hat. — Die Mitgift der jungen Frau besteht aber in folgendem Gerät:

Kochtopf = lango,
Suppentopf = halango,
Wassertopf = taego,
Kleiner Holztopf für Sauce = taego,
Holzmörser = surre,
Mörserkeule = tap-tusio,
Kalebasse = dare,
Mehl = djime,
Kola = buninjo.

Naturgemäß und ohne Tuerei schlafen die Gatten dann in der nächsten Nacht zusammen. Der Bokkogatte fordert von seiner jungen Frau den Beweis der Virginität und untersucht demnach nach vollzogener Ehe am Morgen die Matte aufs genaueste. Je ausgesprochener die roten Zeugen sind, desto klarer ist die Ehre und dementsprechend der Stolz, wenn die derart gezeichnete Matte dem Schwiegervater am anderen Tage übersandt wird. — Die Begattung erfolgt bei den Bokko in der europäischen Decklage, also wie bei den Durru, mit denen die Bokko ja auch die Sprache gemeinsam teilen.

Von totemistischen Gruppen konnte ich nur vier in Erfahrung bringen, nämlich:

1. Die Wadjewo, die nicht den wagungo genannten Affen genießen, heiraten nur Affenesser.
2. Die Wahibo, die nicht den „sorreba" essen. Der Sorreba entspricht dem Dundu des Fulfulbe. Das Tier ward mir geschildert als „ein Hund, der aber kein Fleisch, sondern nur Früchte ißt."



Die Komaifrauen im Alantikagebirge stampfen und mahlen das Korn für den Abendbrei.
(Von Carl Arriens.)

3. Die Bango oder Bangbo, die wie die Wadjewo keine Affen genießen.
4. Die Padibo; diese genießen angeblich alles.

Die vier Gruppen heiraten exogamisch untereinander.

Die Schwangerschaft soll zwei Monate nach vollzogener Ehe festzustellen sein und die Geburt nach acht bis zehn Monaten stattfinden. Sie erfolgt im Hause. Die Nabelschnur (= hire) fällt bei Knaben nach drei, bei Mädchen nach vier Tagen ab. — Die Bokko stehen im Rufe ausgezeichneter Gesundheitspfleger, die die Wöchnerin wie jeden anderen Kranken mit viel Umsicht und Geschick zu behandeln wissen. Besonders in der Kunst der Wupidjaba, der Körpermassage, die nach der üblichen Weise mit in heißem Wasser gelagerten Blättern ausgeführt wird, sind sie sehr geschickt. — Im übrigen ist die große Keuschheit der Bokko die Schuld, weshalb ich nichts Näheres über die Geburt erfahren konnte. Die Männer wußten nichts davon. Und eine Frau deswegen fragen? — oooh!

Alles das spielt bei diesem emsigen und biederen Volke, das heute noch in der ebenmäßigen Weise glücklich und verhältnismäßig unschuldig, gleich den alten unsträflichen Aethiopen dahinlebt, keine wesentliche Rolle. Die Familienvermehrung ist selbstverständlich und regelmäßig.

□ □

Die Durru.

Durru; Geschichte, König und Oberschmied, Schwirren, Reifefest.

Geschichte, König und Oberschmied, Schwirren, Reifefest. — Die Durru, die sich selbst Divio nennen, wohnen in der Mitte zwischen den Stämmen, die altaethiopische staatliche Organisation aufweisen, zwischen den Tschamba im Osten, den Munbang im Nordosten und den Bum im Süden und Südosten. Ihre Genossen in der Mittellage sind die Nambji und Bokko, von denen die ersteren einen Dialekt der Tschambasprache reden, während die Bokko sprachlich weniger von den Durru unterschieden sind. Beherrscht werden die Durru offenbar schon seit alter Zeit von den Bum. Trotzdem haben sie viele ihrer Einrichtungen bewahrt und sogar eine eigene Art von Häuptlingen sich erhalten. Seitdem mit der Fulbeinvasion alle Verhältnisse umgemodelt wurden, kam ein Teil der Durru unter die Herrschaft Rei Bubas, einer unter die des Galadima von Tschamba, einer unter die des Lamido von Kontscha, der größte Teil aber unter die des mächtigen Ngaunderefürsten.

Die geschichtliche Erinnerung der Durru reicht nicht weiter zurück als bis zu der Aera, in der der Bellaga oder Bellaka der Bum ihre Geschicke leitete. Dieser König thronte in Gang-ha, einer Ortschaft, die auf einem Hügel nördlich von Ngaundere gelegen ist. Gang-ha heißt in der Bumsprache „Herr des Wurfmessers". Der letzte, selbständige König der Bum und somit auch der Durru war Bellaka Lauborro, vor welchem Namen heute noch Durru wie Fulbe Respekt haben. Dieser, wie es heißt, ausgezeichnete Mann ward von dem Vater des Lamido Langwal getötet; dieser Fulbe kam aus Borongo, bat sich von Ballaka einen Platz zur Wartung seines Viehes aus, gründete derart Ngaundere, und begann, genügend erstarkt und mit den Zuständen des Landes vertraut, den Krieg, in dem der Bumkönig getötet ward und der Fulbe seinem Sohn Langwal das Lamidad „Ngaundere" schuf.

Diesen Königen war also, wie gesagt, das Durruvolk tributpflichtig und zahlte alljährlich seine Abgaben in kleinem, bei ihm heimischen, buckellosen Rindvieh, vor allem aber in Speeren, Schaufeln, Messern und dergleichen, denn wir werden sogleich sehen, daß die Durru das tüchtigste Volk in der Eisengewinnung Zentral- und Nordkameruns sind. — Aber diese Oberhoheit verhinderte es nicht, daß die Durru ihre eigenen Häuptlinge „Djab" genannt hatten. Eine jede kleine Durruortschaft hatte einen Djab. Wenn der starb, ward sein Sohn Djab. War der Djab gut, so ließ man ihn regieren, solange er lebte. Wenn er aber immer alles verzehrte und niemand von seinem Eigentume und seinem Besitz etwas abgab — wenn er also ein egoistischer, ein im aethiopisch-kommunalen Sinne „schlechter" Häuptling war, so wurde er kurzerhand herausgetan, und darin erwiesen die Durru sich also als echte Aethiopen.

Die Durru sind das vornehmste, d. h. erste, in dem Umfang dieses Handwerks allen anderen Stämmen Nord- und Zentralkameruns voranstehende Volk der Schmiede. Also ist es folgerichtig, daß die Volksanschauung auch die Häuptlinge aus gleichem Stande herauswachsen sehen will. (Schmiede = lang, Plural = lang wio.) An der Spitze der Schmiede steht ein eigener Oberherr, das ist der Togbang; er hat einen Sohn, dessen Titel Dogna ist. Wenn der Togbang stirbt, folgt der Dogna ihm im Amte. Es ist also eine eigene Organisation.

Man sagt, daß der Djab und der Togbang ursprünglich von einer Familie abstammten. Beide Geschlechter heiraten heute nicht einander, und sagen, wenn ein Djab ein Schmiedemädchen heirate, dann würde es Krieg geben. Nun standen die Durru unter der Herrschaft der Bum. Also wurden auch die Insignien der Djabwürde

von den Bum verliehen. Aber die Djab mußten sie, dem alten Herkommen zufolge, von den Togbang in Empfang nehmen. Es liegt also ein ähnliches Praerogativ zugrunde wie bei Dakka oder Tschamba, wo zuletzt auch alles von den Schmieden stammt — oder wie bei den Mande, wo der Numu als Geber alles Guten gilt. Die Insignien des Djab waren aber folgende: 1. der Mbull, im Bum = mburi, d. i. der geflochtene Adelshut mit Eisenhutnadel; 2. der Wae, d. i. ein Armring aus Kupfer, bei den Bum – pu genannt; 3. Gbangae, ein Baumwollschurz, in Bum = latak. Dieser letztere ist aber sehr bemerkenswert. Die Bum haben bis vor recht kurzer Zeit gleich den Baja nur Rindenstoffe gehabt. Die Baumwollweberei ist bei den Nambji, Bokko und Durru entschieden älter als bei den Bum. Also dürfen wir annehmen, daß wenigstens das eine und andere Königsinsignium nicht von den Bum stammt, sondern altes Besitztum der Durru ist. — Somit dürfte das ganze Zeremoniell ohne weiteres für älter als die Bumherrschaft gelten. — Im übrigen veranlaßt der Djab nach der Krönung eine Versammlung seiner ganzen Gemeinde, begrüßt sie und veranstaltet eine allgemeine Speisung mit nachfolgendem Umtrunk.

Einen eigentlichen Priester haben die Durru nicht. Der Häuptling und der Schmiedeherr, also Djab und Togbang, teilen sich in die Arbeit. Da ist vor allen Dingen das wichtige Opferfest für die Gemeinde, das Opfer (= njobe, im Bum = twenn) des Sommers und der Reifezeit. Dieses wird veranstaltet, wenn das Sorghum noch unter Schulterhöhe steht. Für den Tag ist maßgebend, daß der Mond noch eine ganz schmale Sichel darstellen muß, also etwa erst drei Tage alt sein darf. Es versammeln sich dann vor dem Königsgehöft alle männlichen Glieder der Gemeinde, alte wie junge; weibliche Wesen sind ausgeschlossen. Mit Sonnen**aufgang** tritt der Djab mit einem weißen Widder (= mbehere) heraus. Es wird da eine kleine Grube ausgeschachtet, über der der Djab den Schafbock schlachtet, so daß alles Blut in die Grube rinnt. Der Djab betet zu Tagelle, d. i Gott, dessen Aufenthalt man augenscheinlich in der Erde sucht, um Fruchtbarkeit der Farmen, um Gesundheit, um Kindersegen, dann aber auch um Glück auf der Jagd und um erfolgreiche Arbeit der Schmiede. Nach dem Opfer und Gebet wird die Grube geschlossen. Danach wird Essen bereitet. Es gibt Hammelfleisch mit Brei und hinterher Bier, viel Bier. — Die Weiber sind aber auch von diesem Mahle und diesem Gelage ausgeschlossen. — Nachts aber, wenn alle Weiber in ihren Hütten sind, schwingt der Dogna, der Sohn des Togbang, die Nsakka, d. s. die Schwirren. Es gibt deren bei den

Durru sowohl solche aus Eisen, wie aus Holz; aber es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß Frauen sie auch hier keinesfalls sehen dürfen. Die Eisenschellen (= jeslinna der Tschamba) gibt es bei den Durru nicht (wohl dagegen bei den Bum, die sie Göewell nennen). — Mit dem nächtlichen Schwingen der Schwirren hat das Fest sein Ende erreicht.

Diese Veranstaltung steht lediglich mit der Reife in Verbindung. — Es ist ein Bittopfer. Das entsprechende Erntedankfest fehlt angeblich vollkommen. Es soll bei den Durru in keinem Landteil Sitte sein, und demnach sollen auch sexuelle Enthaltungs- und Verbote des Fruchtgenusses vor einer bestimmten Zeit durchaus fehlen. Jeder kann jederzeit von seinen Feldern nehmen und genießen, was er will, er braucht nicht auf eine der Allgemeinheit erteilte Genehmigung zu warten; nur muß er zuvörderst ein Opfer, ein Njobe, darbringen, eine Abgabe an die Schmiede. Damit hat es aber folgende Bewandtnis:

Die Durru ernten der Reihe nach von ihren Farmen: Jams, Panicum, Mais, Erdnüsse, Sorghum. Von diesem können sie Mais und Erdnüsse ohne jede Opfergabe jederzeit nehmen und genießen. Die anderen drei Feldfrüchte dürfen sie aber erst zur Speisebereitung verwenden, wenn sie die Erstlinge den Schmieden dargebracht haben. Diese Erstlinge gelten als Opfer für die Nsakka, Nsakke oder Ndjakke, für die Schwirren, und ehe sie dargebracht sind, gilt es als durchaus gefährlich, von der neuen Ernte auch nur das Geringste zu genießen. — Also schon hier in der Erntezeit tritt der Schmied hervor, und das ist genau wie bei den Mande.

Die Nsakke werden für gewöhnlich in einer Höhle im Gebirge untergebracht. In diesem natürlichen Felsgelaß befinden sich aber nicht nur die Schwirren, sondern auch der Topf, in dem ein Beutel mit den Praeputien der Beschnittenen aufbewahrt wird. Dieses Höhlengelaß wird mit einem Felsblock geschlossen und nur dann geöffnet, wenn nachts ein Schwirrenzeremoniell veranstaltet wird oder wenn die Praeputiensammlung einen Zuwachs erfährt. Das Schwingen der Schwirren erfolgt aber bei folgenden Gelegenheiten: 1. gelegentlich der eben beschriebenen Opferung des weißen Schafbockes; 2. wenn ein ganz alter Mann oder der Djab oder ein Schmied stirbt, und in letzterem Falle am nachhaltigsten, nämlich fünf Tage lang; dies deshalb, weil der Schmied als Vater der Schwirren gilt; 3. wenn die Beschneidung stattfindet. — Außerhalb dieser Gelegenheiten sollen die Schwirren aber nicht in Bewegung gesetzt werden.

Durru; Regenzauber, Feuerzauber, Schmiedeopfer.

Regenzauber, Feuerzauber, Schmiedeopfer. Bei diesem Volke, in dessen Mitte die Schmiede fraglos die erste Rolle einnehmen, ist es natürlich, daß sie auch das Gottesurteil in den Händen haben, und zwar dies gelegentlich einer Regennot. Sind doch auch bei Bum und Lakka die Schmiede diejenigen, die den Regenzauber bewerkstelligen. Und hier bei den Durru können wir recht sehen, daß Regenzauber und Feuerzauber Brüder sind.

Bleibt der Regen ordnungswidrig lange aus, so daß den Farmen ernste Gefahr droht, so begibt sich das Volk zu einem Gan oder Gann (d. i. ein Wahrsager) und fragt ihn nach der Ursache des Ausbleibens. Der befragt sein Orakel und findet, daß offenbar irgendein schlechter, bösartiger Mensch den Regen zurückhalte. Danach läuft das Volk insgesamt zum Schmiedemeister, zum Togbang, und berichtet dem, was der Gan gesagt hat. Der nimmt davon Kenntnis und fordert seinerseits das Volk auf, mit ihm zu kommen. Er setzt sich an die Spitze der Leute, und alle Welt folgt ihm.

Der Togbang begibt sich mit den Leuten zu einem Wasserplatze und sagt: „Jetzt muß ein jeder von euch mit der Hand aus diesem Wasser schöpfen, muß das Wasser trinken und sprechen." Danach tritt dann einer nach dem anderen vor, schöpft mit der Hand Wasser, trinkt und streicht sich dann mit der feuchten Fläche mehrmals über den Kopf. Dazu spricht er: „Wenn ich es war, der den Regen zurückhielt, dann soll mich das Wasser töten!" Das muß unbedingt ein Dorfbewohner nach dem anderen machen; denn der, der es tat, wird sich unbedingt weigern, zu trinken und zu schwören. Sollte er das wagen, so würde er nach dem Volksglauben eines fürchterlichen Todes sterben. An der Weigerung erkennt man also den Bösewicht. Er wird nun zum Djab gebracht, und der tötet ihn durch Kopfabschneiden, nachdem er gezwungen worden ist, das Geheimnis des Zaubers zu lüften, so daß dieser entkräftet werden kann. Die Regenbannung und -lösung erfolgt aber auf folgende Weise:

Ein böswilliger und in dieser schlimmen Sache wohl bewanderter Regenbanner schafft sich zunächst einen roten Hahn an. Den tötet er, reißt ihm den Schwanz aus und bindet dessen Federn sorgfältig zusammen. Hiernach macht er eine kleine Grube in der Erde und füllt in diese rote Erdfarbe, die wagare genannt wird. Wenn nun eine Regenwolke am Himmel in irgendeiner Richtung auftaucht, dann nimmt er zuerst mit dem Finger etwas von der roten Farbe aus der Grube und tupft sich dann je einen roten Fleck unter jedes Auge. Danach taucht er auch das Bündel der Hahnenschwanzfedern in die Grube mit der aufgelösten Wagare und führt mit langausgestreckten

Arm, den Hahnenschwanz als Wegweiser in der Hand haltend, eine große Bewegung aus, zuerst auf die Wolke weisend und ihr mit dem Hinstreichen durch die Luft den Weg am Horizonte entlang angebend, den sie gehen soll, damit sie nicht über der Ortschaft aufsteige und sich über ihre Farmen ergieße. Dazu sagt er sinngerecht: „Diesen Weg sollst du gehen!" Und die Wolken folgen dann der Bannung und Vorschrift und ziehen ohne Entladung am Himmel vorbei.

Soll dieser Bann nun aufgehoben werden, so muß eine Entzauberung stattfinden, und das ist nur dann möglich, wenn der Mann selbst dazu die Möglichkeit gibt. Deshalb tötet man ihn nicht eher, als bis er den Platz gezeigt hat, wo er den fluchwürdigen, roten Hahnenschwanz verborgen hat, das ist üblicherweise im Busch und unter den Wurzeln eines Baumes. Dort ruht er, gemeiniglich mit einem Stück Eisen zusammen in ein Antilopenhorn gesteckt und über und über mit roter Farbe bedeckt. Dieses Zaubergerät darf nun um alles nicht etwa verbrannt werden! — (wie klar hieraus die Beziehung zum Feuer und die eigenartige, diametrale Beziehung des Regenzaubers zum Feuerzauber spricht!) — sondern muß in den Fluß geworfen werden. Dann erst kann der Regen wieder niederfallen.

Das ist aber logisch; denn mit dem Feuerzauber wird der Regen gebannt. Rot, zumal roter Hahnenschwanz, gehört zum Feuerzauber. Man muß ihn dem Wasser überliefern, gewissermaßen seine Flammenmacht im Wasser ersticken, damit der Regen wieder Zutritt zu der Stelle gewinnen kann, von der die Feuermacht, der Feuerzauber, ihn so lange fernhielt.

Die Beziehungen des roten Hahnes zum Feuer treten klar und unverkennbar hervor bei den Opfern, die die Schmiede ihren eigenen Unternehmungen widmen. Man kann das im Frühling sehen, wenn zum erstenmal wieder eine Schmelzung im Hochofen vorgenommen werden soll. Nachdem dann alles an Material und Gerät nötige, also Holzkohlen, Eisensteine, Gras, Gebläse, Haken, Wasserkalebassen usw. zur Arbeit zusammengetragen und hingelegt ist, bringt der Togbang einen r o t e n H a h n. Den schlachtet er. Und danach erst beginnen die Schmiede ihr Werk. Wir finden also abermals eine durchgreifende und hochwichtige Uebereinstimmung mit den Sitten der Numu, der Schmiede der Mande. — Fernerhin hängen die Schmiede in ihren Werkstätten über dem Feuer ebenfalls den Kopf eines roten Hahnes auf.

Und ganz typisch der Gegensatz, das Ausbleiben des Hahnenopfers! Wenn vor der Erntezeit, also am Ende der Regenzeit, die

ganze Familie der Schmiede zu einem Bittfest zusammenkommt, dann wird viel Bier gebraut; dann wird alles Gerät auf dem Boden ausgebreitet und Bier darübergegossen. Der Schmiedemeister hält dann eine Rede, in der er um Gesundheit, Kinder, ersprießliche Arbeit usw. bittet. Auch zieht man hinaus und gießt auch auf den Hochofen, der in dieser Jahreszeit ja still steht, Bier und klebt ein wenig Mehl daran. Bier und Sorghummehl dienen aber der Fruchtbarkeit, dem Erfolg. „Wenn bei dieser Gelegenheit dagegen ein roter Hahn den Schmiedegeräten geopfert werden sollte, dann würde alles Ackergerät nutzlos werden, denn es würde kein Regen kommen, der die Felder auffrischt und dem Korn Kraft zum Wachsen gibt. Für dieses muß eben Bier und Sorghummehl geopfert werden." So sagte mir ein alter Durru. Und wenn ich ihn auch für nicht viel logischer denkend erachte als die anderen Durru, so übertraf er sie doch an Verständnis für die Folgerichtigkeit der alten Sitten, die so recht deutlich die sinngemäß entgegensätzliche Feingliederung von Regen- und Feuerzauber zeigen.

Durru; Altersklassen, Beschneidung, Verlobung, Verehelichung, Geburt.

Altersklassen. Beschneidung. Verlobung. Verehelichung. Geburt. Die Namen der Altersklassen lauten bei den Durru:

I { guare = Säuglinge;
nasale = unbeschnittene Knaben;
II { nabunguso = beschnittene Burschen;
sarbuso = Verheiratete;
III bogono = Alter, Familienvater;
IV bognare = Greis.

Der große Wendepunkt im Leben des Mannes fällt in die Zeit der Beschneidung. Vorher war er Kind, Familienanhängsel, Frauengut — nachher ist er Bursch, Mann, Bürger. — Die Beschneidung (= bonge) findet alle drei Jahre statt. Wenn der Zeitpunkt wiederkommt, sammelt der Dogna, Sohn des Togbang, allenthalben die Knaben ein, bringt angeblich derart an die 50 zusammen und führt diese seine Schar dann hinaus zum Hiate, d. i. einem wohlgereinigten Platze östlich der Stadt, auf der die Jünglinge die nächste Zeit zuzubringen haben. Hütten werden dort nicht errichtet. Die Männer begeben sich mit hinaus und beobachten die Zeremonie teils von fern — so der Djab und die älteren Herren — oder aber sie sind bei der Operation behilflich — nämlich die älteren Brüder der Burschen und die Mutterbrüder, also Onkel mütterlicherseits.

Das Opfer geht unter fröhlichem Lachen und unter Begleitung einer reichhaltigen Trommelmusik vor sich. Die Beschneidung wird an einem Wasser vorgenommen. Der Ausführende, der Dogna, hat eine Leopardenfellmütze auf, ist mit roten Flecken bemalt, faucht und fletscht mächtig die Zähne, gibt sich also keinerlei Mühe, den Jungen die schwere Stunde zu erleichtern. Jeder Bursche muß den Kopf weit zurücklegen. Der Bruder hält ihn, so daß der zu Beschneidende die Operation nicht sehen kann. Der Dogna zieht die Vorhaut (= doke) möglichst weit vor, schneidet das Nötige mit einem Ruck ab und bindet den Rest vor der Glans zu, so daß die Blutung schnell aufhört. Alle Vorhäute werden in einen Topf geworfen, der dann nachher in der gleichen Höhle aufgestellt wird, in der die Schwirren sind. Auf keinen Fall darf der Bursche schreien; das würde ihm unsagbaren Schimpf und Spott eintragen. Nach der Operation und der Aderunterbindung tritt der Bruder oder Mutterbruder seine Tätigkeit an. Er wäscht die Wunde und verbindet sie.

Abends erfolgt dann das Schwirrenschwingen, und die älteren Genossen teilen den Novizen der Männergenossenschaft mit, was für eine Bewandtnis es mit diesem Instrument auf sich hat — gleichzeitig ermahnen sie aber die jungen Kameraden, nur ja nie etwas den Frauen davon zu zeigen, denn diese könnten das nicht ertragen und würden sterben.

Die Beschäftigung der Burschen erstreckt sich in der Buschzeit zumeist auf Kleinjagd und Fischerei. Was sie dabei erbeuten, das bringen die Brüder in die Ortschaft zu den Müttern und Schwestern der Operierten. Die fügen das als Leckerbissen den Speisen zu, welche die Brüder tagtäglich in das Beschneidungslager bringen, wo es die Kameraden ordentlich miteinander teilen. Die Kleidung der Beschnittenen in dieser Zeit besteht in Blätterkappe, Blätterbehang um den Hals, Blätterbehang um die Lenden. Dieses Blätterkleid heißt = huade (Beschneidungsplatz soll heißen = hiate, s. a. a. O.). Einen Monat lang währt dieses Buschleben, und es versteht sich von selbst, daß die Jünglinge in dieser ganzen Zeit kein weibliches Wesen sehen dürfen. Jeden Morgen ziehen sie aus zur Jagd, und jeden Abend kehren sie auf ihren Lagerplatz zurück, wo sie im Freien essen und schlafen. Ehe sie sich aber niederlegen, üben sie das Schwingen oder Schwirren, so daß man dies allabendlich in der Ortschaft herüberschallen hört.

Dann erfolgt die Heimkehr. Die Burschen legen das umfangreiche Blätterkleid an und reiben sich mit Fett und Farbe ein. So erscheinen sie wieder im Dorfe, tragen noch drei Tage die Blätter-

büschel und binden dann den landesüblichen Lendenschurz um. Bei der Rückkehr erfolgt kein Schwingen der Schwirren. Wenn nun ein Bursch in der Buschzeit starb und die Mutter unter den Wiederkommenden vergeblich nach ihrem sucht, so sagt man der ängstlich Fragenden, der Leopard hätte ihren Sohn im Busche getötet.

Von der Beschneidung sagt man bei den Durru, daß der, an dem sie unterlassen sei, schlecht mit den Weibern fahre, und daß der, an dem man sie nicht vollzogen habe, nichts mehr im Busch und auf der Jagd erlegen würde.

Wenn der Bursch nun beschnitten aus dem Busch heimkehrt, so schafft er sich bald eine Freundin an. Bei den Durru nennen Freund und Freundin sich untereinander Jare oder Jore, bei den Bum Dalla. Aber wie harmlos dieses Verhältnis ist, kann man schon daran erkennen, daß man mehrfach übereinstimmend erklärte, die Dalla wäre zunächst nur „so" groß. Dabei wiesen die Berichterstatter auf Mädel von vier, höchstens fünf Jahren, hin und gaben bei Abwesenheit eines solchen die entsprechende Größe an. Man erwartet auch nicht, daß die Maid schon einen großen Wahlverstand in dieser Zeit habe. Der Bursch nimmt vielmehr zwei Eisenschaufeln unter den Arm, geht zum Vater der Maid und spricht mit diesem die Sache durch. Ist der einverstanden, so ist die Ehe für später vorgesehen und die Maid nicht weiter den Skrupeln über die Wahl ihres Gatten ausgesetzt. Diese Verlobung ist genau so brutal und radikal wie die entsprechenden Kinderverlobungen bei den Aethiopen Nordtogos und der Dafina.

Von nun arbeitet der Bursche für seinen Schwiegervater auf dessen Farm. Aber während der ganzen Zeit spricht er nicht mit seiner Braut. In der gleichen Zeitspanne läßt er sich von seinem Vater dann und wann Schaufeln, Ziegen und anderes geben, was alles er dem Schwiegervater ins Haus bringt. Es ist also durchaus ein Geschäft auf Abschlagszahlung, wie es der alte Jakob schon Leas und Rahels wegen betrieben hat. Wenn dann alles bezahlt und abgearbeitet ist, wird das Mädchen in einem Alter, das bei den vorgewiesenen Individuen noch kaum 9 bis 10 Jahre überschritten haben kann, von der Mutter dem Bräutigam ins Haus gebracht. Auf dem Wege zum Ehemann weint das Mädchen; aber wenn sie dort angekommen ist, unterdrückt es die Tränen.

Dann gelten die beiden als verehelicht. Und der Bursche beginnt in der kommenden Nacht noch die Defloration. Die Beischlafform soll die der europäischen Decklage sein. Die Ausübung in der aethiopischen Hockstellung wird von den Durru bestritten, und ebenso er-

klären sie, die Seitenlage der Bum nicht angenommen zu haben. Vor der Verehelichung war dem Mädchen keinerlei Verhältnis gestattet und destoweniger die Genehmigung zu genießender Liebelei gegeben. Daß das wahr ist, läßt sich nach dem kindlichen Alter der Braut ja annehmen. Nun, bei der Verehelichung, rechnet man fünf Tage bis zur endgültigen Zerstörung des Hymens. Ist sie erfolgt, so sendet der dankbare Ehemann der Schwiegermutter zwei eiserne Schaufeln als Ausdruck der Anerkennung ihrer ausgezeichneten und erfolgreichen mütterlichen Fürsorge.

Die Braut bringt als Ausstattung mit: Töpfe = budi, Kalebassen = lake, dann Fisch = buti und Salz = kummi.

Bursche und Mädchen haben sich noch vor der Verehelichung in gleicher Weise, wie das auch bei den Baja Sitte ist, die oberen und unteren vier Schneidezähne spitzfeilen lassen.

Trotz des anscheinend doch wenigstens sehr häufig noch recht kindlichen Alters der Braut nimmt man an, daß sie nach einem Monat schwanger sei und 10 Monate nach der Verehelichung ein Kind gebären werde. Die Gebärende sitzt wie die Lakkafrau auf der Kante eines Steines in ihrem Hause. Zwei erfahrene Frauen helfen ihr wie dort. Die Nabelschnur (= kinri) wird mit einem Messer abgeschnitten. Die Nachgeburt (= kebe) wird in einem Topf vergraben. — Die Nabelschnur soll bei Knaben nach drei, bei Mädchen nach vier Tagen abfallen; sie wird unter einen Stein gelegt, und nachher wäscht sich die junge Mutter vier Tage lang über dieser Stelle. Ich habe diese Sitte auch für aethiopische Stämme im Nigerbogen aufgezeichnet. Vier Tage nach der Geburt schneidet die Mutter sich die Haare, und am fünften wird dem Kinde der Name gegeben. Das aber tut die Schwester des Vaters.

Durru; Wahrsagen, Gott, Tod, Bestattung, Schädeldienst.

Wahrsager. Orakel. Zauber. Gott. Tod. Bestattung. Schädeldienst. Wenn ein Mensch erkrankt, begibt sich ein Familienglied alsbald zu einem Gan (oder Ganni), d. i. einem Wahrsager. Der führt seinen Beruf mit den ganne genannten Würfeln aus.

Wenn Tagille = Gott als Krankheitserreger vom Gan erkannt ist, ist mit Menschenkräften nichts weiter anzufangen und zu helfen. Tagille wird mit einem großen Berge in Zusammenhang gebracht. Wenn ein scharfer Wirbelwind (= girgiu, im Fulfulbe = dulurru, im Kanuri = muburua, im Haussa = gugua, im Joruba = igi, im Nupe = bunbuffe) der tagsüber durch das Land streicht, Dächer abdeckt und Farmen verwüstet, so sagt man, das käme von Tagille.

Man schreibt ihm aber nicht nur derart widrige Vorkommnisse, wie Tod und Verwüstung zu, man glaubt vielmehr, daß er es auch ist, der alles Gute bringt, und wir sahen schon im Anfange der Durrubeschreibung, daß der Djab ihm alljährlich das Opfer des weißen Widders darbringt. — — —

Wenn ein Mensch gestorben ist, wird sein Leichnam zunächst gewaschen. Wenn es ein angesehener Mensch war, so wird der Leiche die Seite aufgeschnitten und alle Eingeweide (= njaë) herausgenommen. Bei Männern erfolgt die Weichenöffnung rechts, bei Frauen links. Die Njae werden in einem Loch hinter dem Hause vergraben. Die Bauchhöhle wird alsdann mit Blättern (= huote) eines Laë genannten Baumes ausgerieben und die Schnittstelle wieder vernäht.

Die derart zur Mumifizierung gewissermaßen vorbereitete Leiche wird nun langgestreckt, auch mit lang über den Kopf weg und mit den Handflächen gegeneinander gebrachten Armen neben ein starkes Feuer gelegt und dort ausgetrocknet. Frauenleichen bleiben vier Tage, Männerleichen drei Tage zum Austrocknen am Feuer liegen. Während der Zeit wird die Leiche mit Sampakke fest umwickelt. Dies ist der breite, starke Baumwollbandstoff, den die Durru ebensogut zu weben verstehen, wie die Bokko, Nambji und Komai. Die Durru geben an, daß nach Ablauf dieser drei resp. vier Tage die Bandumwicklung zwar fettig, der Körper selbst aber durchaus trocken sei. Dies schwierige Mumifizieren führt man aber nur für den Djab und hochangesehene Leute aus.

Wenn solch alte und angesehene Männer sterben, dann lacht und tanzt die Familie und mit ihr das ganze Dorf. Junge Leute werden aber nicht mumifiziert; dagegen weint und klagt man um sie, weil sie so früh gestorben sind. Das Grab wird draußen im Busch, im Osten der Ortschaft, hergerichtet. Es ist eine tiefe Grube, die gerade tief genug ist, um die senkrecht hineingestellte Leiche mit dem Kopfe über den Rand hinwegragen zu lassen. Die Leiche wird dementsprechend hineingestellt und dann die Grube so weit zugeschüttet, daß nur Kopf und die ausgestreckten Arme herausragen. Das Antlitz der Leiche ist dem Sonnenuntergang zugewendet. Ueber den Kopf und die Hände wird ein schützender, großer Topf gestülpt, der an den Rändern verkleistert wird. Draußen im Busch werden außerdem einige Tage lang für die Angesehenen die Schwirren geschwungen; und wenn es ein Schmied war, der hier begraben wird, so dauert das Surren vom Tage des Todes an fünf Tage. — — —

Hiermit ist diejenige Begräbnisform geschildert, die man lediglich angesehenen und alten Häuptlingen und Schmieden zuteil werden läßt. Junge Leute werden einfach lang in das Grab gelegt.

Dieses ganze Verfahren und seine Ausführung liegt in den Händen der Schmiede. Man erkennt an der senkrechten Stellung der Leiche und der Eingrabung bis an den Hals, daß man vorhat, den Schädel wegzutrennen, daß man hier also nur ein anderes Verfahren eingeschlagen hat, als bei den Nambji und Bokko. — Zumal beim Djab ist folgendes Sitte: Drei Monate, nachdem die Leiche der Erde übergeben ist, geht der Schmiedemeister hin und hebt den schützenden Topf auf. Er nimmt den Schädel des alten Djab (sein Nachfolger wurde schon drei Tage nach seinem Tode gewählt, also am Tage seiner Bestattung) auf und hüllt ihn in Blätter. Der Schmied hat die gesamte Familie des verstorbenen Djab zusammengerufen, und somit sind die Angehörigen mit ihm hinaus zum Grabe gezogen. Sie wohnen der Abdeckung des Topfes bei. Der Schmied sagt zu dem freiliegenden Schädel: „Deine Zeit ist um. Du hast deinen Sohn geboren, dein Sohn ist nun Djab. Komm und sieh, daß es jetzt gut geht. Komm mit dahin, wo die anderen auch sind.“ Danach nimmt der Schmied den Schädel auf und reinigt ihn. Er legt ihn in eine Kalebasse und trägt diese nach Hause. Daheim wird der Schädel noch einmal gründlich gewaschen und dann mit roten Linien bemalt, deren eine der Mittelhauptnaht und eine quer dazu dem Verlauf der oberen Stirnbeinkante entspricht.

Dies ist aber der Ort, wo der Schädel nun Unterkunft findet. In jedem angesehenen und vollendet ausgebauten Durrugehöft kann man, von außen durch das Keeme genannte Torhaus eintretend, rechts ein kleines Haus wahrnehmen, das Riki oder Rigi oder Ligi genannt wird. Dies ist das eigentliche Haus des Hausherrn, das Herrengemach, in welchem eine Feuerstelle ist und neben einem Bett allerhand Gerät und vor allem der Biertopf steht. Es ist das Kneipzimmer des Hausherrn, das in einem gewissen Sinne im Geruch der Heiligkeit steht. Die Weiber haben hier jedenfalls für gewöhnlich nichts zu suchen. Dies Rigi entspricht nun genau den gleichen Kammern bei anderen Stämmen.

Das Haus nun, das den Schädel des verstorbenen Djab aufnimmt und im Gehöfte der Häuptlinge liegt, ist auch ein Rigi, und zwar heißt es im Speziellen Rigi-njobe. Njobe ist aber wohl am besten mit „Opfer“ zu übersetzen. Das Rigi-njobe liegt auch im Gehöft ganz ähnlich dem Rigi anderer Leute, also von dem Eintritt

durch das Torhaus aus gesehen auf der rechten Seite. In diesem Nigi-njobe liegen wohl geordnet, jeder in einem eigenen Topfe, schon eine ganze Reihe von Schädeln — es sind eben die Schädel des verstorbenen Djab dieser Ortschaft, alle von gleicher Familie.

Jedes Jahr einmal, wenn das Sorghum reif, aber noch nicht geschnitten ist, kommt der Togbang, der Obermeister der Schmiede, mit einem roten Hahn, opfert ihn dort und läßt dessen Blut über alle Schädel träufeln. Dabei betet er: „Das erhaltet Ihr! Nun sorgt, daß alles gut wird, daß der Krieg gut verläuft, daß die Ernte gut werde und daß die Jagd gut wird, daß die Kinder gesund geboren werden, daß keine jungen Leute sterben!"

Man sieht, die Ahnenschädel der Djab vertreten hier die Stellung der Holzfiguren der Dakka-Tschamba. Die Schädelsitte haben sie aber gemeinsam mit Bokko und Nambji und Falli, mit den Werre und dann auch mit den Leuten jenseits der Berge des Benuetales, mit den Djennleuten und den Tangale.

Aber in einem weichen die Durru angeblich vollständig von allen Nachbarn ab: Sie bringen die sterilen Töchter weder zu den Gräbern der Väter und Großväter, noch zu den Schädeln überhaupt. Sie gehen mit ihnen vielmehr zum Gann oder Gann(e), bringen dem eine Schüssel Mehl und bitten ihn um seine Vermittlung. Darauf wirft der seine Steinchen und gibt der jungen Frau einen Trank. Er heißt sie heimkehren und das Beilager mit ihrem Manne aufsuchen.

☐ ☐

Die Falli.

Ergänzungshalber mögen hier nun noch einige Notizen über die Falli beigefügt werden. Ich erhielt sie aus einem in der Auflösung begriffenen Weiler des weitverzweigten Volkes.

Falli; Krankheit, Bestattung, Ahnendienst.

Krankheit. Bestattung. Ahnendienst. Wenn ein Mensch erkrankt, so wird erst einmal Wasser gekocht, dem bestimmte Blätter beigefügt werden. Sobald es heiß ist, nimmt man die dampfenden Blätter heraus und massiert mit ihnen den Körper des Kranken. Dies Massageverfahren heißt bei den Falli Dor(u)ngu. Nützt solches Vorgehen nicht sogleich, so begibt die Familie sich zu einem Nisseusi, einer Art Wahrsager, um die Ursache der Erkrankung festzustellen.

In bestimmten Fällen von Erkrankung, wie: Leibschmerzen, Verwundungen, Fieber und dergl., weiß man sich auch durch Medi-

kamente zu helfen und führt nicht jede Form der Ungesundheit auf schlechte Tomoktoku, d. i. Zauberer, zurück.

Wenn nun der kranke Mensch aber doch stirbt, so wird sich die Familie und Nachbarschaft in ihrem Vorgehen genau danach richten, ob der Tote ein junger oder ein alter Mensch war. Denn wenn ein junger Mensch aus der Blüte der Jahre hinweggerafft wird, so schreit und weint man. Wenn aber ein alter Ueberreifer endlich vom Baume des Lebens herabfällt, so braut man Bier und macht viel Essen, ist froh und tanzt und vollzieht jene Zeremonien, die ein altes, abgestorbenes Leben zur Wiedergeburt in Jugendkraft hinüberleiten.

Man bereitet nicht für jeden Toten ein neues Grab. Jede Familie hat eine Art Verwesungsgrab, hier Gaebo genannt. Dies Gaebo ist entweder ein riesenhafter Topf oder ein tiefer, unten erweiterter Schacht, in dem die Leichen eine nach der anderen Aufnahme finden. Jede Leiche wird in hockende Stellung gebracht. Man umwickelt sie fest mit Djalu, d. i. jenem breiten, festen Baumwollenstoff, den auch Komai und andere verwenden, und der nach Angabe einiger nur von den Werre, nach der anderer auch von Nambji usw. stammen soll. Diese Zeuge kursieren als Großmünze in großer Zahl im Lande und werden, soweit ich es ersehen konnte, eigentlich nur für Leicheneinwicklung benutzt — also auch bei den Falli. So wird die Leiche in das Verwesungsgrab gebracht. Alle älteren Leichenteile sind beiseite gebracht. Man ist aber bedacht darauf, dem Verstorbenen noch ein Gutes anzutun, indem man ihm ein Töpfchen Bier = bollo zur Seite setzt.

Wenn nun der Körper da unten zerfallen ist, so steigen sie in das Verwesungsgrab und nehmen alle Knochen heraus. Die große Masse der Knochen wird irgendwo begraben, den Schädel aber reinigen sie sehr säuberlich, damit er nachher im Kulimaru, d. i. eine Art Mausoleum, Platz nehme. Das Kulimaru ist ein Haus, in dem die Schädel aller Angehörigen, ein jeder für sich, in einem bedeckten Topfe aufbewahrt werden, und in dem außer diesen Schädeltöpfen sich auch die Schwirreisen befinden, von denen jede Familie eines besitzt. Jede Familie hat ein solches Mausoleum, und es soll in großen Ortschaften Kulimaren angesehener Familien geben, in deren jedem an die 100 und noch viel mehr solcher Schädeltöpfe aufgestellt sind. Das sind die heiligsten Stätten des Fallistammes.

Der Tag, an dem der Schädel eines verstorbenen und verfallenen Vaters oder sonstigen Angehörigen aus dem Gaebo genommen, gereinigt, in einen Topf gelegt und im Kulimaru auf-

gestellt wird, ist ein bedeutungsvoller. Sowie die heilige Reliquie in dem Djaenji (= Schädeltopfe) nämlich Aufnahme gefunden hat, kann dieser Verstorbene wiedergeboren werden. Er bedeutet also von diesem Tage an wieder gewissermaßen ein werbendes Kapital, einen aufdämmernden Familienzuwachs, während er bis dahin, doch ebenso wie ein essender, zu nichts mehr brauchbarer Greis, gewissermaßen ein zehrendes Kapital bedeutete. Und diese neu aufdämmernde Kraft wird entsprechend geehrt, umschmeichelt, beopfert. Der Familienvater opfert also einen schlohweißen Hahn (= tagual butua) und einen ganz schwarzen Ziegenbock (= takol jirua). Der Schädel selbst wird bei den Falli nicht rot gefärbt. Wenn der Vater dann vor dem neuen Schädeltopf im Mausoleum das Blut der geopferten Tiere auf den Boden rinnen läßt, so betet er: „Gib, daß mir meine Farm gedeihe! Gib, daß ich auf der Jagd Tiere treffe! Gib, daß in meiner Familie Kinder geboren werden!" — Das Opfergetier wird aber, nachdem es an der heiligen Stelle sein Blut gelassen, in den Hof gebracht, zubereitet und verspeist.

Wenn junge Männer oder Frauen begraben werden, gibt es keine besondere Zeremonie. Wenn aber ein alter Mann, ein Greis, eine abgedörrte Frucht des Lebensbaumes, in das Gaebo gebracht wird, dann werden in der Nacht die eisernen Schwirren geschwungen, und sobald das Geräusch dem Dorfe zu erklingt, fliehen Weiber und Kinder kreischend von dannen. Und dann sagt man den Weibern, daß das die Stimmen der Längstverstorbenen sind, die durch die Luft schallen. Und gleicherweise erklingen die Maru, wenn der Schädel nach dem Zerfall aus dem Gaebo in das Kulimaro gebracht wird. Die Stimmen der Toten — das sind eben die Töne des Maru. Aber ein besonderes Fest feiert man den Wuta, den Toten, nicht — will sagen, ich konnte nichts über ein solches in Erfahrung bringen, und scheint ein solches außer in Verbindung mit Erntefest oder Regengebet bei den Aethiopen Nordkameruns überhaupt zu fehlen. Dagegen erzählten mir die Falli, sie glaubten daran, daß die Wuta, die Toten, in eine andere Stadt gingen, um da zu leben. Also wie bei Jukum, Joruba, Nupe, Mossi!

Doch die Wuta kehren wieder! — Ehe ein Mädchen heiratet, bringt der Vater es zu den Schädeln der Toten. Er nimmt Bier mit und das Mädchen, gießt Bier auf den Schädeltopf eines Vaters oder Urgroßvaters und betet: „Hier ist meine Tochter. Sie ist noch nicht schwanger gewesen. Gib du ihr, daß sie jetzt Kinder bekomme!" Danach ist jedermann von der Fruchtbarkeit der neuen Ehe überzeugt. Wenn das junge Weib nun gebiert, so glaubt man unbedingt,

daß das ein vor längerer oder kürzerer Zeit verstorbenes Mitglied der Familie des Vaters der jungen Frau ist, der hier wiederkehrt, und demnach gibt man ihm dann seinen Namen. Das geschieht aber bei den Falli nicht eher, als bis das Kind laufen kann, also nicht vor seinem zweiten oder dritten Jahre. Und es ist auch ganz folgerichtig, daß der Vater des jungen Mannes dem Kinde den Namen gibt, und zwar entsprechend einer Aehnlichkeit, die er mit einem Verstorbenen seiner Familie aufzufinden glaubt.

Die Vererbungs- und Seelenwanderungsanschauung erhält durch folgendes Sittengesetz eine gewisse weitergehende Klärung: Während nämlich Männer immer unbedingt im Gaebo und später im Kulimaru ihres Vaterstammes Aufnahme finden, richtet sich das bei Frauen nach Maßgabe der Mutterschaft. Hat eine Frau ihrem Manne Kinder geboren, so kommt sie im Todesfalle in das Mausoleum der Familie des Ehemannes. Stirbt sie jedoch, ehe sie ihrem Manne ein Kind gebar, so kommt sie in das Grab und das Schädelhaus der Familie ihres eigenen Vaters. Daraus ist die Anschauung, die die Falli hinsichtlich der Frauenzugehörigkeit besitzen, genau zu erkennen.

Sicher ist, daß man in der Fruchtbarkeit der Frau überhaupt deren wesentlichsten Ehewert sieht. Denn wenn die Frau steril bleibt und ihrem Gatten nicht Kinder erbringt, so mag sie sonst noch so liebevoll, arbeitsam und anderweitig angenehm sein, sie wird doch auf jeden Fall, als nicht den berechtigten Ansprüchen der Ehe entsprechend, ihrem Vater wieder zurückgesandt. Und der Schwiegervater muß dann alles zurückzahlen. Welche Bedeutung man dieser Sache beilegt, erkennt man aus dem sinnvollen Ausspruche eines Falli, den dieser tat, als er seine sterile Frau dem Vater zurückbrachte. Er sagte nämlich: „Nimm deine Tochter zurück. Meine verstorbenen Väter mögen sie nicht!"

Ferner ist es wichtig, festzuhalten, daß Bestimmungen über Eheanknüpfungen nach alttotemistischem Gesetz nicht mehr zu bestehen scheinen, wenn die einzelnen Familiengesetze auch noch Spuren solcher Einrichtungen wahrnehmen lassen. In größeren Teilen des Falli-landes hat jede Familie noch ihr Roataman, ihr traditionelles Speiseverbot, und hält das auch aufrecht. So ißt die Segrafamilie nicht Daro (das Pferd), die Darnajofamilie nicht Arawambe (den Esel) usw. Aber irgendwelche Exogamie ist damit nicht verbunden. Vielfach sind auch die Speiseverbote vergessen, und mehrere junge Leute der Bubelfamilie, die ich danach ausfragte, hatten nur noch die Erinnerung, daß ihre Väter auch ein Speiseverbot innegehalten hätten, ohne aber noch zu wissen, welcher Art es gewesen sei.

Der heilige „Bo“ der Komai von Abera, vergl. Text S. 200.

(Zeichnung von Carl Arriens.)

Ein Erntefest wird gefeiert. Es heißt: Schita-ndomu. Jeder schlachtet nach seinem Vermögen Tiere. Brei und Speise wird gekocht, und vor allem viel, viel Bier gebraut. Es herrscht allgemeine Freude und Ausgelassenheit, bis abends das Schwirren der Maru Weiber und Kinder verjagt. Aber es findet bei den Tengelin weder ein Opfer, noch eine Rücksprache mit den Schädeln der Väter statt. Bei anderen Falli soll solches aber ebenso gehandhabt werden wie bei den übrigen Aethiopen Nordkameruns.

In engerem Anschluß an die Sitten und Anschauungen des Manismus hat die Sorge diese Tengelin gehalten. Wenn nämlich im Frühling nicht genug Regen fällt und Not droht, wenden sie sich nach Gulungu, wo der angesehenste Regenmeister des Landes wohnt. Eine ganze Prozession versammelt sich. Jeder ältere Mann bringt eine kleine Kalebasse voll Pennisetum (= djolle, im Fulfulde = malasirri, im Haussa = sidi) mit. Der alte Regenmeister kriecht mit einigen alten Leuten in die Höhle, in der der Schädel seines Vorfahren im Topfe ruht. Davor wird Bier ausgegossen, und der Regenmeister betet: „Die Leute aus diesem Lande kommen zu dir, um dich zu begrüßen. Sie wollen dich bitten, ihnen zu helfen. Alles ist trocken. Die Saat liegt im Boden; aber es ist so heiß und trocken, daß nichts aufgeht. Sie fürchten, daß sie keine Ernte haben werden und viele von ihnen sterben könnten. Deshalb bitten sie dich, ihnen Regen zu geben." Nach diesem Gebet gehen die Leute weg, und der üblichen Ueberzeugung nach wird nun unbedingt bald Regen fallen. Ja, es sollen schon Tropfen niederprasseln, ehe sie nach Hause kommen.



Heiliges Gerät des Dakka-Kirri-Königs. Vergl. Text Seite 252. (Zeichnung von Carl Arriens.)

Achtes Kapitel.

Die Dakka am Abhang des Tschebtschigebirges.

Inhalt: Kulturbeschreibung der Dakka, deren Profan- und Sakralorganisation; deren Priestertum und Jahreszeitenfeste; deren Altersklassensystem und Institution der Buschzeit, verbunden mit rituellem Königsopfer; Wichtigkeit des Manismus und bedeutsame Stellung der Schmiede.

Dakka; Stämme, Königreich, König.

Königreich. König. — Die Dakka oder, wie sie sich selbst nennen, die Nagajare, gehören ihrer ganzen Art und Kultur nach fraglos zu den wenig abgewandelten Aethiopen Nordkameruns. Aber sie gehören zu denjenigen, die wenigstens in der Vergangenheit eine wesentliche soziale für aethiopische Verhältnisse ungewöhnliche Geschlossenheit aufweisen konnten. Sie erinnern sich sehr wohl noch an die Tatsache, daß ihre Volksgemeinschaft einen bedeutenden Staat darstellte, wenn es auch andererseits kaum möglich sein wird, aus der Volkserinnerung noch irgendwelche bedeutsamen geschichtlichen Einzeltatsachen herauszufinden.

Die Dakka bilden eine große Gruppe kleiner Völkerschaften. Nur die südlichen Stämme nennen sich selbst Nagajare. Die Dakka von

Akassum bezeichneten sich als Daga. Fernerhin gehören auch die sogenannten Kirri, die westlich von Kontscha bis in das englische Gebiet hinein wohnen, zu ihnen, denn sie erklären sich selbst als Dakka und legen diesen Namen auch den nördlich von ihnen wohnenden Nagajare bei. In sprachlicher Hinsicht stehen die Kirri, oder wie sie sich selbst nennen, die Girrim, den Nagajare so nahe, daß ich nur ganz geringe lexikographische Abweichungen festzustellen vermochte. Unterschiede finden sich bestimmt in den verschiedenen Benennungen der Priester usw. und des Kultusgerätes.

Heute sitzen die Dakka ziemlich arg bedrängt in den Tälern des Tschebtschigebietes, vordem aber hatten sie ein bedeutenderes Vorland im Westen und Osten inne. In alter, alter Zeit hatte ihr Gangi, d. h. ihr König, seine Residenz in Jelu, einer Stadt, die bei den Dakka Dajella heißt. Von Dajella ward dann der Königssitz nach Sugu verlegt, das bei den Dakka Gassubi heißt; aber Jelu ist bis heute die Grenze zwischen Dakka und Tschamba geblieben. Noch heute ist der Herr von Jelu ein Sproß der Dakkafamilie, wenn er und seine Angehörigen auch die Tschambasprache angenommen haben. Die Könige von Jelu können in folgender Reihe bis heute aufgeführt werden:

Gang-Duguna,
Gang-Dsagana,
Gang-Djebena,
Gang-Sirena,
Gang-Tonte (heutiger Fürst).

Diese Reihe zählte mir der Jelufürst selbst her. Da nun in der Dakkasprache jedes auslautende „i" des Substantivs vom nachfolgenden Worte verschluckt wird, da demnach in dieser Reihe nach Dakkasprechweise Gang losgelöst vom Namen in Gangi umzusetzen wäre, so würden wir für die Könige von Jelu genau die Dakkabezeichnung Gangi für König erhalten, während König im Tschamba gleich Gara ist. Daraus ist zu ersehen, daß der einstige Machtbereich der Dakka weitreichender anzusetzen ist, als man bislang auf den Karten annahm.

Die bedeutende Macht des Dakka-Königreiches ist längst verschwunden, gehörte auch schon lange, lange der Vergangenheit an, als die Fulbe dem Benuelande sich näherten. Wir können uns heute zunächst noch kein Bild der vorhistorischen Vorgänge machen, die den heutigen Zustand geschaffen haben. Aber soviel ist sicher, daß in alter Zeit Beziehungen geherrscht haben, die weit über den Rahmen der heutigen Sprachgrenzen hinausgingen. In dieser Hinsicht mag auf folgende Analogiengruppe hingewiesen werden. König heißt in Dakka

Gangi, bei Kirri Gange oder Gjang, im Mundang ong. Die Beschneidung findet hier wie dort im Zusammenhange mit dem Absterben des Königs statt, das beidenorts mehr oder weniger deutlich gewaltsam in Perioden von sieben Jahren statthaben mußte. Wir haben in beiden Völkerschaften nicht nur echt aethiopische Stämme vor uns, die ausgesprochen klare Kulturelemente in diesem Sinne zeigen, die sogar im Religionswesen untereinander in mancher Hinsicht noch größere Analogien aufweisen als andere, sondern die auch in sozialreligiöser Beziehung sehr bedeutungsvolle Erbschaftsreliquien aus einer Machtperiode gerettet haben. — Im übrigen haben die Dakkaalten die Erinnerung an diese Zeit durchaus nicht wie eine solche an eine goldene Vergangenheit bewahrt, vielmehr erzählen sie, es wäre damals durchaus kriegerisch zugegangen und Königstum und Friede scheint keine intime Brüderschaft geschlossen zu haben, weder hier noch in irgendeiner anderen zentral- oder westaethiopischen Gegend, als z. B. dem Mossireiche.

Das Reich ist heute ganz zerfallen. Es gibt mehrere Gangi, und eine Gemeinde, die keinen solchen hat, hat doch wenigstens einen Nissani. Das ist ein kleiner Dorfchef, dessen Amt aber auch wohl erblich ist, d. h. früher nicht war, aber im Laufe des Schwindens der königlichen Macht heute geworden ist.

Für die Könige besteht aber auch heute noch folgendes Gesetz: Gangi wird nie der Sohn des verstorbenen Königs, sondern meist, das heißt dem Gesetze nach, der Sohn seiner Schwester, wenn der Bruder des Königs nicht beizeiten die Macht geschickt an sich reißt. — Also matriarchalische Gesetze! (Nur bei den Kirri wird der Sohn König!) Und auch das erinnert uns wieder an die Mundang, denn dort ist es der Pulian, der Mutterbruder, der dem Allzulanglebigen am Ende der sieben Jahre das Lebenslicht ausbläst.

Am Hofe des großen Königs gab es vordem — und heute ahmen das die kleinen Könige nach — folgende drei Beamte: erstens einen Gweri, der stets den Schultersack des Königs trug. In diesem „nerri" genannten Sacke aus Leopardenfell befanden sich auf einer Seite (wohl in einer Tasche) als Amulett Schnurrbarthaare vom Leoparden und Löwen; auf der anderen aber Tabak zum Rauchen und Brei zum Speisen. Dieser Gweri, der erste Mann bei Hofe, war ein Schmied. Der zweite an Rang war der Kuni, der hatte immer die Tabakspfeife des Königs zu tragen. Diese war aus Gelbguß und wurde im Werrelande gekauft, denn die Dakka wußten solche Güsse nicht selbst herzustellen. Der Kuni war kein Schmied und ebensowenig gehörte der

Schmiedekaste der dritte Hofmann an, der Gwangbeni, dessen Aufgabe es war, dem Gangi das Bier zu reichen.

Diese drei Männer waren also immer mit dem Könige zusammen. Sie aßen mit ihm und tranken mit ihm. Sie besprachen mit ihm jede Sache, und wenn der König mit dem Volke sprechen wollte, so sprach er durch diese Drei. Er selbst wurde eingeschlossen gehalten. Dieses war die weltliche Macht, die in alter Zeit über dem Dakkareiche herrschte. Sie ist nur noch kümmerlich erhalten. —

Dakka; Kameni, Priester, Heiligtümer, Erntefeste.

Kameni, Priester, Heiligtümer, Erntefeste. — Nun die geistliche Macht, die Priester!

Kameni ist der Titel des Mannes, der alle Heiligtümer, alle Djubi (bei den Kirri Jubi) unter sich hat. In jeder größeren oder kleineren Ortschaft gibt es immer nur einen Kameni, der stets eine hochbedeutsame Stellung im sozialen Leben einnimmt. Der Kameni hat ein sehr schönes Gehöft, bei dessen Bau oder Ausbesserung jedermann bereitwilligst mit Hand anlegt. Aber die eigentlichen Djubi sind nicht in diesem Wohngehöfte; sie befinden sich vielmehr im Djubuu, einem kleinen, wie es scheint manchmal sehr sorgfältig gebauten, zuweilen auch sehr liederlich unterhaltenen Lehmhäuschen hinter dem Priestergehöfte. Und während in diesem durchaus nichts vom heiligen Gerät enthalten ist, birgt ein großer Topf, eine umfangreiche Urne, die im Djubuu steht, alle Djubi. Dieses Djubuu kann man also wohl als Tempelchen bezeichnen, als Allerheiligstes, in das allerdings nur die Kameni und seine priesterlichen Angestellten (seine Söhne) Eintritt haben.

Hier im Djubuu liegen nun die Dosi und die Langa, die einzigen heiligen Geräte, die das Volk als solches besitzt. Die Dosi bestehen aus einem eisernen Ring, an dem eiserne Glocken und eiserne Platten hängen. Sie gelten als Heiligstes, was das Volk überhaupt hat und werden direkt als „Großväter" bezeichnet. Und das hat seinen guten Grund. Wenn nämlich ein Kameni stirbt und bestattet werden soll, stellt der Schmied alsbald eine eiserne Schelle her, die wird ihm mit in das Grab gegeben. Wenn man nun annimmt, daß die Leiche drunten im Grabgang verrottet ist, öffnet man die Gruft, steigt hinab und nimmt die eiserne Schelle heraus. Sie wird mit Medizin gewaschen und den anderen Schellen der Dosi beigefügt. Die Dosi sind so heilig, daß das Volk um ihren Besitz kämpft.

Zum zweiten gehören zu den Djubi die Langa, die Schwirren. Es gibt Schwirreisen und Schwirrhölzer. Die Schwirreisen ruhen immer in der Urne. Ihre Anwesenheit schützt und fördert auch, ohne

daß sie geschwungen werden. Sie werden auch nicht mit in die Grube des Kameni oder anderer Leute gelegt. Sie sind ganz einfach nur noch aus alter Zeit erhalten. Nicht alle Djubuu scheinen Schwirreisen zu bergen. — Dagegen werden die Schwirrhölzer an den entsprechenden heiligen Tagen geschwungen. Sie sind es, die die heiligen, weiberverscheuchenden Töne hervorbringen. — Wenn die Dosi gegeneinander geschlagen und die Langa geschwungen werden, so sagt man, daß das die Stimme der Väter sei.

Die vornehmste Obliegenheit des Kameni besteht in der Abhaltung der Erntezeremonien, die an zwei verschiedenen Festtagen stattfinden, von denen der eine an den Beginn der Reife, der andere an den Beginn der Ernte gelegt wird.

Der erste der beiden Festtage heißt Kela und hat dem Monat, in dem er begangen wird, seinen Namen gegeben. Der Monat wird Sukela genannt. Er fällt nach unserer Zeitrechnung wohl ungefähr in den Anfang September. An diesem großen Tage hüllt der Kameni sich schon frühmorgens in ein weites Blättergewand, das aus grünen Zweigen zusammengesetzt ist, und ihn von oben bis unten so vollkommen verhüllt, daß er fast wie ein wandelnder Busch aussieht. Zum gleichen Tage haben sich festlich vorbereitet: vier alte Männer (vier Da-Kalomi, d. s. Greise) und viele, viele kleine Knaben. Diese laufen immer hinter dem verhüllten Kameni mit seinen vier Alten her und schreien unentwegt „hu! hu! hu!", und zwar das immer in den höchsten Tönen.

Die Prozession begibt sich hinaus zu den Farmen. Bei der ersten großen Farm wird Halt gemacht. Das Kameni nimmt ein wenig goo, d. i. Jams heraus und wickelt einen Teil davon in die Blätter des Boobaumes. (Dieses Boo heißt bei den Haussa Gonda, bei den Fulbe Dukudje, bei den Kanuri Gonogo, es ist eines der beiden, aus denen die Tschamba ihre Tauwafiguren machen. (Siehe bei Tschamba.) Seine Rinde gilt allenthalben als geschätztes Medikament und seine Früchte kann man genießen.) Der Kameni scharrt eine flache Erdvertiefung, legt von dem Jams und den Booblättern hinein und belastet das mit einem Steine. — Die Kirri erklären, daß dieses Opfer (vom Jams, Manick und Guineakorn in Lumiablätter [im Haussa-Oroa]) Shii, der Erde und Ka, den Verstorbenen (merkwürdigerweise bei den Fulbe-Kaka) geboten würde, damit die Ka gutes Korn und reiche Ernte gewähren. —

Ist das Werk auf einer Farm vollendet, so zieht die Prozession zu einer anderen, vollführt die gleiche Zeremonie und bricht auf, die Farm der nächsten Familie mit gleicher Maßnahme zu bedenken. Die

Prozession zieht von einer Farm zur anderen, bis die Farmen aller Familien besucht sind. Dann wendet sie sich zum Heimweg. Von jeder Farm haben die Buben ein wenig Jams mitgenommen. Nun wallt der Zug zum Gehöft des Kameni, betritt dieses aber nicht, sondern sucht den dahinter gelegenen Platz auf, auf dem das Djubuu steht, in dem sich das heilige Gerät befindet. Die Djubi selbst treten heute nicht in Tätigkeit, denn in der Regenzeit sollen die heiligen Stimmen nicht ertönen, und dann soll das heilige Gerät überhaupt nicht sein Haus verlassen. Der Priester betritt anscheinend nicht einmal den Tempel. Wohl aber wird nun der mitgebrachte Jams neben dem Tempelchen abgekocht. Mit der Speisung endet das Zeremonielle dieses Tages. Ist der Jams gekocht, so genießt erst der Kameni selbst davon und verteilt das andere dann an die vier Greise und die vielen kleinen Kinder, die ihn auf der Prozession begleiten, die aber — wie nochmals betont wird — nur Knaben sind und unter denen sich kein weibliches Wesen befinden darf.

Vor oder während der Speisung wird nicht gebetet, wohl aber verrichtet der Kameni auf jeder Farm, auf der er Jams und Booblätter unter den Stein legt, folgendes nicht uninteressante Gebet: „Ich gebe diesen Jams allen Vätern und allen Großvätern und allen, die gestorben sind. Ich gebe diese Booblätter und diesen Stein der Erde. Möge alles Schlechte, was das Korn im Boden zurückhält, aus der Erde weggehen!"

Im übrigen tritt an diesem Tage für jedes Familienleben ein sehr strenges Gesetz ein: zum ersten darf niemand etwas von den Feldern genießen, also die neue Frucht berühren. Fernerhin ist aber auch jeder Geschlechtsgenuß, jede sinnliche Annäherung von Frauen und Männern, Mädchen und Burschen aufs strengste verboten, und zwar ist legitime wie illegitime Hingabe eines so verwerflich wie das andere. Ueber den inneren Zusammenhang dieses Gesetzes mit der Einrichtung der Erntezeremonien waren sich meine Berichterstatter fast alle gleich unklar. Einer meinte, wenn trotz dieses Verbotes ein Mann den Beischlaf ausübe, so schade das dem Manne an sich nichts, für die Frau sei es aber durchaus schlecht; sie werde entweder das Bein brechen oder schwer erkranken oder dergleichen. Dann kam aber einer und sagte Folgendes: „Wenn eine Frau in dieser Zeit schwanger würde, so könne das Korn nicht gedeihen." — Ich glaube, daß hier ein selten heller Aethiopenkopf den Grundelementen dieser Anschauungswelten näher gekommen ist, als dies sonst zu erhoffen ist. Denn in außerordentlich konservativer Starrheit haben diese verhältnismäßig stumpfsinnigen Bauern unserer Tage die Formen des alten Ritus

erhalten, ohne aber dem inneren Sinne so viel Interesse widmen zu können, daß er davon leben und lebendig fortbestehen könne. Diese Sitten und Zeremonien sind versteinert, sind Knochengerüste ohne Muskelwerk, und nur selten hören wir eine so kluge, sinnlich wahrscheinliche Darlegung und Erklärung wie den eben wiedergegebenen Satz meines alten Dakkafreundes.

Der Geschlechtsgenuß und die Genehmigung, von der neuen Saat zu genießen, werden erst wieder freigegeben, wenn die Kräfte, die in der Erde ruhen und wirken, ihr Werk vollendet haben, wenn die Ernte ganz reif ist. Und das wird mit einem zweiten Feste gefeiert, an dem die ganze Bevölkerung viel regeren Anteil nimmt.

Dies zweite Fest ist das Dja, das folgerichtig im Subja, d. h. im Monat Dezember gefeiert wird. Dann ist nämlich alles Sorghum gemeiniglich zum Schnitte reif. Der Kameni setzt dann wieder den Tag fest und hüllt sich am frühen Morgen wieder in sein buschiges Blättergewand. Er bestellt wieder die vier Greise und versammelt wieder die vielen Knaben um sich. Wie beim ersten Feste zieht die ganze Prozession zu den Farmen hinaus, voran der belaubte Priester, hinterher die Knaben, die just wie damals ununterbrochen schreien. Auf der ersten Farm schneidet der Kameni dann einen reifen Stengel Sorghumkornes ab. Und so machen es die Burschen nach ihm auf den anderen Farmen, so daß sie zuletzt mit einer guten von allen Farmen zusammengebrachten Ladung in lärmender Prozession zur Ortschaft zurückkommen.

Im Gehöft des Kameni wird die Frucht ausgedroschen, und dann begibt man sich wieder zum Djubuuplatze. Hier wird aus dem Korn Bier gekocht. Es ist eine große Menge und für die vielen Leute benötigt man ja ein gut Teil. Der Kameni bringt auch die Opfertiere mit. Das sind vor allem ein ganz schwarzer Ziegenbock (= winwirrigi), dann ein gelber Hahn (= gwalum-bji). Mit diesen beiden betritt er das Djubuu, das Tempelchen. Drinnen tötet er beide Tiere, und zwar nicht durch Schnitt, sondern durch Erwürgen. Er vollführt das anscheinend allein im Innern; die anderen bleiben draußen; aber während des Würgopfers spricht er ein lautes Gebet, das man auch draußen vernimmt und das etwa folgenden Wortlaut haben soll: „Ich töte diesen schwarzen Ziegenbock und diesen gelben Hahn für euch, daß niemand krank werde! Sorgt, daß alles gut gehe und daß alles gesund sei, während von dem neuen Korne gegessen wird.“ Hierauf bringt er die beiden erwürgten Tiere hinaus, die vier Greise schächten sie nun und zerlegen sie. Dann wird auf dem Platze vor dem Djubuuhaus von der Prozessionsgesellschaft abgekocht. Sobald die Gerichte

fertig sind, beginnt das Mahl, das der Kameni, die vier Alten und die Knaben miteinander teilen. Außerdem wird auch das Bier getrunken, das erste dieses Jahres, das vom Korn aller Farmen gebraut ist. Wenn das Mahl beendet ist, waschen sie sich insgesamt und gehen auseinander, ein jeder zu seiner Familie.

Wie schon gesagt, sollen während der ganzen Regenzeit bei den Dakka die Djubi nicht ihr Haus verlassen. Heute, am Abend des Djafestes, kommen sie nun zum ersten Male heraus. Lärmend verlassen sie unter Leitung des Kameni ihr Haus und ziehen auf einem Umwege zum Platze vor dem Hause des Königs. Hier dröhnen Dosi und Langa mit aller Macht. Sie danken dem Könige, daß er den schwarzen Bock und den gelben Hahn gestiftet hat (denn er hat die Opfergaben zu liefern). Von diesem Augenblick an, wo die Djubi vom Djubuuplatze aus ihre dröhnenden Stimmen erheben, beginnen Weiber und Kinder, den Kopf verhüllend, fortzurennen. Sie laufen in ihre Hütten, verschließen die Türe und verharren in abgewandter Stellung, bis das Tosen die Stadt verlassen und am Djubuu ausgeklungen hat. Es herrscht eine große Furcht vor diesen Nachtstimmen. Fragen die Kinder am anderen Tage nach ihrem Ursprunge, so sagt man ihnen, das sei der ganz alte Koko (= Großvater) gewesen, der gestern so herumgebrüllt habe.

Sobald dieses Fest begangen ist, darf jedermann von der neuen Ernte genießen, und sich, soweit nicht andere Behinderungen vorliegen, der Liebe nach Laune hingeben.

Dakka;
Sulumi, Gottesgericht,
Toofiguren, Wuowuo
= Bierhaus.

Sulumi, Toofiguren, Wuowuo. Kann man dieses Fest also als eine Gemeindeveranstaltung bezeichnen, in der alle durch gemeinsame Feldfruchtgabe und -opferung vereinigt werden, so wird in dieser Periode ein Opfer dargebracht, das nur im Königshause gefeiert und Sulumi genannt wird. Dieses Sulumi ist eine Art Gottesgericht und findet an dem Zeitpunkte statt, wenn im Periodenbau sonst die Beschneidungszeit einsetzt. Es ist das Fest, dem eventuell der König zum Opfer fällt. (Siehe weiter unten.)

Das Sulumi ist eine Zeremonie, die *einen Monat nach dem Dja* im Banne des Königsgehöftes stattfindet und zu der sich der Gangi (der König), der Gpegange, d. i. der oberste der Gweri, der Schmiede, und der Kameni vereinigen. Im Gehöfte des Königs, und zwar in dessen Bierhause (= wuowuo), hat der König zwei hölzerne Figuren, die Too genannt werden: eine weibliche und eine männliche Figur, eine tomi und ein tolumi. Es ist stets ein Paar und die Dakka sagen, sie seien genau von der gleichen Art wie die Tauwa der



Tschamba, nur hätte bei den Tschamba eine jede Familie ein Tauwapaar; bei den Dakka besaß aber nur der König ein Toopaar, sonst niemand.

Zur Sulumizeremonie werden die Too also aus dem Bierhause geholt und vor dem Gehöfte, und zwar vor dem Torhause des Gangi, aufgestellt. Alle drei, Gangi, Kameni und Gpegange, sind um die Figuren versammelt. Der Kameni kommt mit einer Kalebasse voll Wasser. Der Schmied spricht darauf zu dem Priester: „Ich war es, der diese Too gemacht hat. Ich also beauftrage dich, den Kameni, den König zu den Too sagen zu lassen, was er für richtig hält." Darauf muß dann der Kameni dem Schmiede gehorchen; er hält dem Könige die Schale mit Wasser hin, und der Gangi spricht vor dem Too über der Wasserfläche in der Kalebasse: „Wenn ich, der Gangi, zu irgend jemand schlecht bin (oder gewesen bin?), dann mögen die Too mich strafen und töten. Wenn ich aber recht gehandelt habe, dann mögen die Too in Freundlichkeit das Wasser hinnehmen!" Wenn der König so gebetet hat, gießt der Kameni das Wasser vor den Too aus und spritzt danach die letzten in der Kalebasse hängen gebliebenen Tropfen auf den Kopf der beiden Figuren. Das ist die Sulumizeremonie; nach ihrer Vollziehung wandern die Figuren wieder für ein Jahr in das Bierhaus des Königs. —

Dieses Sulumi ist also eine Art Gottesgericht für den König. Wir sehen auch hier wieder den echt aethiopischen Zug, daß der König durchaus nicht ein reiner Tyrann im orientalischen Sinne ist, daß er vielmehr dem Gerechtigkeitssinne unterworfen ist, sowie wir das schon von Herodot hören — wie die Mossi es üben —, wonach die Numu, die Schmiede der alten Zeit, in der Nacht des heiligen Gusses die Mandekönige richteten. Und diese Uebereinstimmung muß uns auffallen und unsere Aufmerksamkeit noch weitergehend fesseln. Der Schmied fordert auch hier den König zum Selbstgericht vor den Werkzeugen seiner Hand heraus. So haben wir denn wieder einen jener großen Wesenszüge, die die aethiopische Kultur des Westens zwischen Schari und Senegal zu einer stempelt, wenn die einzelnen Varianten zunächst auch in hundert Farben zu schillern scheinen. Später werde ich auf die große Bedeutung der Schmiede in den Legendenkreisen der Dakka und Tschamba zu sprechen kommen.

Wie gesagt, wandern die beiden Too wieder an ihren üblichen Aufenthaltsort, d. i. das Bierhaus des Königs.

Diesem Bierhause müssen wir das richtige Verständnis abgewinnen und ihm eine eingehende Beschreibung zuteil werden lassen, zumal wir es nicht nur in der fürstlichen Behausung, sondern auch bei Vor-

nehmen finden. — Es führt den Namen Wuowuo und liegt, wenn man das Gehöft durch das Torhaus betritt, stets an der rechten Seite. Man kann nicht direkt hineinsehen oder hineingehen. Es ist stets eine Art Sekkozaun davor, in den ein bogenförmiger Eingang geschnitten ist, der eine durch Ruten versteifte Umrahmung hat. Dieser Sekkoeingang heißt Jago. Ein schmaler Raum trennt den Jagobogen vom Wuowuo. In diesem weilt der Hausherr häufig. Es ist ein echtes Männerhaus, welches eine Frau niemals betreten darf. Es geht hier nicht etwa besonders mystisch zu, aber die männliche Exklusivität findet hier ihren bezeichnetsten Ausdruck. Wenn die Männer sich hier abends zum Schoppen vereinigen, können sie sicher sein, daß kein Weib ihre Behaglichkeit stört. Hier hat jeder Familienvater auch seinen heiligen Kram. Hier wird z. B. auch das Juptege, ein ein anderes Mal zu erklärender heiliger Gegenstand, in einem Topfe aufbewahrt. Vor allen Dingen stecken im Königsgehöft aber die heiligen Geräte, die zum Sulumi herausgebracht werden. Von den beiden heiligen Toofiguren befindet die männliche sich stets an der rechten, die weibliche immer an der linken Seite über der Mauer im Dachstroh. Das entspricht der Auffassung, daß die rechte Seite Männer-, die andere die Weiberseite ist. Aber das ist nirgends konsequent durchgeführt. Die Paarfiguren der Muntschi, Dakka und Tschamba haben alle eines gemeinsam. Die männliche Type ist stets durch spitzen Auslauf, die weibliche durch flachen Abschnitt des Kopfes ausgezeichnet. Es ist auffallend, daß alle diese Stämme auf diese Kopfbildung so großes Gewicht legen und lediglich damit die Geschlechtszugehörigkeit andeuten, die Geschlechtsteile selbst dagegen so gut wie gänzlich vernachlässigen. Es ist sehr selten, daß man einmal hier oder da eine Geschlechtsbezeichnung findet. Und doch sind diese Leute in bezug auf die Paarstellung sehr wenig konsequent. Manchmal steht die Frau rechts, manchmal links. Einige dieser Figuren werden übrigens gleich aus einem Stücke geschnitzt. Sie stehen paarweise auf einem Sockel. Und das gemahnt dann noch mehr an die Paarfiguren, die auf den Deckelschalen der Tombo und anderer Homburistämme stehen.

Noch mehr werden wir aber an diesen Formen- und Gedankenkreis des Westens erinnert, wenn wir das Beiwerk sehen, das diesen Toofiguren beigegeben ist. Es besteht in eisernem Gerät. Da ist vor allen Dingen Wo oder Wuo (einmal gab ein Mann die Bezeichnung Wosomi), das ist ein Eisen in Schlangenform, oder besser gesagt ein in Schlangenwindungen gebogenes Eisen. Es soll aber keine Schlange sein, sondern der Blitz. Ferner sind da Torsum und Rumsſereni, Eisenstäbe, die ca. zwei Fuß lang und nach oben in eine

Lanzenspitzenform ausgehämmert sind. Rumsserent hat jederzeit unter dem lanzettlichen Blatt eine nach oben geführte Spirale, an die lange Schelleneisen gehängt sind. Torsum unterscheidet sich von Rumsserent dadurch, daß er diese Schellenspirale nur an einer Seite hat. Alle diese Eisengeräte werden zum Sulumi mit aus dem Wuowuo vor das Gehöft gebracht und rund um die Too in die Erde gesteckt. Sie erinnern jedenfalls ungemein an die gleichen Geräte bei anderen Völkern. Besonders wichtig scheint mir die Analogie mit dem Kultus der Tim. Diese haben auch die Paarfiguren und dazu gehörig die Eisenschlangen und Eisenrasselstäbe, die so ungemein den Ossenj der Joruben ähneln. Ja, ich erinnere mich an Timfiguren, die auf dem Rücken mit einer Schlange geziert waren.

Die eiserne Blitzschlange gemahnt aber daran, daß auch der Donnergott Schango der Joruba hie und da in Tempeldarstellungen schlangenförmige Blitze hat, daß aber bei diesen Too hier bei den Dakka außer Mehl und Bier nur ein roter Hahn, überall in diesen Gebieten ein Symbol der Schmiede und des Feuers (siehe Durru) geopfert werden darf. — Und darin scheinen alle Dakkastämme einig, wenn sie auch sonst im Kultus nicht unwesentliche Varianten zeigen.

Verschiedentlich hörte ich, daß die Too bei den Dakka als uralte Vorfahren des Königs angesehen werden.

Die Kirri nun, um auf diesen Südstamm zu sprechen zu kommen, besitzen diese Einrichtung der Paarfiguren im Königsbesitze anscheinend nicht; wohl aber konnte ich eine andere ausfindig machen, die mir im höchsten Grade bemerkenswert, und zwar bemerkenswert bezüglich Analogie und Eisenausstattung der Too, scheint.

Der König (= gjang) der Kirri besitzt eine Holzfigur männlichen Geschlechtes, die heißt: wuo. Wuo heißt in Kirri = Blitz. Vor der liegt ein Stäbchen mit Muscheln = tikſi und ein Wurfmesser aus dem Logonegebiete, im vorliegenden Falle wuo-ſſiöm, d. h. Speer der Wuo genannt. Diese Gesellschaft repräsentiert gewissermaßen den Donnergott der Kirri, mit dem lediglich der Häuptling eine Beziehung unterhält, und dessen so geformtes Bildnis auch von diesem an einem geheimnisvollen Orte verborgen gehalten wird. Im allgemeinen erhält diese Gottheit auch nur ein Opfer, und zwar am Beginne der Regenzeit. Es besteht in Bier und Kornspeise, die in Blätter gehüllt wird. Wenn solche Gabe dargebracht wird, sagt der königliche Spender: „Mein Großvater, iß du das Korn, ehe noch ein anderer davon genießt!“ Zu dieser Figur gehören dann noch die Ssu, das sind Blaskalebassen, die ihr während des Opfers zu Füßen gelegt, nachher aber, wenn die Männer draußen beim festlichen Um-

trunk sitzen, im Hause geblasen werden. Die Frauen können sie dann hören, jedoch nie sehen. Sowie die Frauen sie sehen würden, würde alle Fruchtbarkeit von den Feldern und aus den Familien verschwinden.

Sehr wichtig aber ist, daß diese Figur auch dem Schwure gilt. Wenn eine kritische Situation eintritt, so muß der Angeklagte vor der Figur niedersitzen, muß das Wurfeisen anfassen und sagen: „Wenn ich das getan habe, soll mich der Blitz totschlagen!" (Also ist hier das Wurfeisen vom Logone offenbar an die Stelle einer eisernen Blitzschlange getreten.) Man nimmt an, daß das Wurfeisen den Falschschwörenden tötet. Wichtig ist, daß in älterer Zeit auch der König schwören mußte; wenn er etwas Schlechtes getan hätte, sollte ihn der Blitz treffen. In welchem Zeitpunkt des Jahres dieser Schwur abgelegt wurde, konnte ich nicht mehr feststellen; jedenfalls stimmt es ganz genau mit den entsprechenden Eidschwüren überein, die der König der Nagajare vor den Too ablegen mußte.

Und so sehen wir vielfache Verknüpfung. Die Nagajare bezeichnen das heilige Haus, das die Too-Figuren birgt, als wuowuo, die Eisenblitzschlange als wuo; hier heißt die Figur wuo und das von weit hergekommene Wurfeisen wuo-ssiem, also als des Donnergottes Waffe, die sonst der Blitz, die eiserne Blitzschlange, und bei anderen Völkern der Donnerkeil ist. Beiderseits der Eidschwur! Die Fäden verlaufen hier so eigentümlich parallel, daß das Gewebe unschwer wieder hergestellt werden kann. — — — — — —

Dakka; Priester- und Priestertum zumal bei den Kirri.

P r i e s t e r u n d P r i e s t e r t ä t i g k e i t. Im übrigen hat der Kameni bei Beschneidung und Begräbnis mitzuwirken — in welcher Weise, soll im nachfolgenden geschildert werden. Dagegen hat er mit Geburt, Heirat und auch dem Regenzauber nichts zu tun. Das sind eben Angelegenheiten, die absolut privatfamiliärer Natur sind, oder aber — wie z. B. der Regenzauber — hier mit der Erde, und zwar der gemeinsamen Erde, nichts zu tun haben. Mir scheint das Tätigkeitsgebiet des Kameni außergewöhnlich klar begrenzt zu sein.

Nun will ich aber, Priester und Kultus betreffend, noch einige Anmerkungen über die entsprechenden Einrichtungen und Sitten der Kirri einfügen. Bei diesen heißt der Priester trotz aller sonstigen linguistischen Uebereinstimmung nicht Kameni, sondern Djakonsu oder Djakomsu. Fernerhin besitzen die Kirri unter den heiligen Geräten nicht die Langa, die Schwirren. Ihre Stelle wird durch ein Kalebassenblasinstrument, ein Ssu, eingenommen. Das Schellengeläute (Dosa) ist vorhanden.

Für die Dosa verrichtet der Djakomsu in jedem Jahre vor der Ernte, also Anfang November, ein Opferfest. Der Djakomsu geht mit einem schwarzen Ziegenbock (djenjuga) in den Busch, in dem der heilige Subiplatz liegt. Dort sind die Dosa in einem geschlossenen Topfe aufbewahrt. Der Djakomsu betritt mit den alten Leuten den Platz, nimmt die Dosa heraus und betet: „Hier bringe ich dir ein Geschenk. Bringe allen Leuten Glück! Sorge, daß keine Krankheit eintrete." Danach wird der schwarze Bock gegessen, zubereitet und vom Djakomsu verspeist. Das ist das wichtigste Fest für die Dosa. Sie werden nicht wie bei den Nagabjare mit dem gestorbenen Priester begraben, sondern einfach auf den Sohn fortvererbt, der nach dem Tode seines Vaters traditionell Djakomsu wird.

Die nächste Opferung, die die Djakomsu zeitgemäß vorzunehmen haben, ist die vor den Königs-Too, die vorher besprochen wurde, und daran schließt sich dann, wenn das Jahr gerade entsprechend liegt, die Beschneidung der Burschen. Die Kirri pflegen auch wie andere Völker dieser Gegenden — damit greife ich in zwei Absätzen der Beschreibung der Dakkasitten vor — die Beschneidung nur alle sieben Jahre vorzunehmen. Sie geben an, daß die Beschneidung bei ihnen nichts mit dem Tode des Königs (= gjang) zu tun habe. Dieser gibt jedes siebente Jahr dazu nur durch ein Zeichen mit dem Signum seiner Macht, dem Speer (= samiagi) die Zustimmung.

Und doch besteht ein vielleicht nicht ganz zufälliger Zusammenhang zwischen Königtum und Beschneidung. Jedem regierenden König ist es strengstens untersagt, Leoparden (= djuë) zu töten oder von ihrem Fleische zu genießen. Wuo selber wacht über der Innehaltung des Gebotes. Andererseits führt der Djakomsu auch hier wieder die Operation in einem Kleide aus, das, wenn es vollständig ist, eine Vermummung im Leopardenfell darstellt. Ja, es soll sogar vorkommen, daß, wie bei den Nagajare, die Messer in einer Leopardentatze aufgewahrt werden, was um so bedeutungsvoller scheint, wenn man auch gelegentlich hören kann: „Wenn ein Bursch in der Beschneidungszeit stirbt, sagt man nachher der Mutter, ein Leopard habe ihn getötet." Ich glaube, schönere Zusammenhänge kann man sich nicht wünschen.

Im übrigen verrichtet der Djakomsu, allgemein gesagt, dieselbe Zeremonie und Opfer wie der Kameni, wenn ihm auch z. B. bei der Dosa-Beopferung und Begießung mit Bier (= sim) der Kunzie genannte Unterpriester hilft. Wie bei anderen Stämmen liegt in seiner Hand auch die Reifezeremonie, und dessen genußeinschränkende Be-

deutung erstreckt sich hier ebenfalls auf eine eheliche Enthaltsamkeit und das Sorghum, aber auf keine anderen Feldfrüchte.

Der Djakomsu hat aber bei den Kirri noch eine Opferzeremonie auszuführen, die die Nagajare nicht pflegen. Wenn kein genügender Regen fällt und in der Saatzeit Gefahr im Anzuge ist, dann begibt sich der Djakomsu mit gewissen Blättern, Mehl und Wasser hinaus auf den Kreuzweg (= bonus), legt die Blätter hin, mischt darauf das Mehl mit Wasser und betet: „Dieses Geschenk hier bringe ich, damit es regne. Laßt es regnen, denn das Korn vertrocknet in der Erde." — An wen das Gebet im Speziellen gerichtet ist, konnte ich nicht feststellen, aber sicher ist, daß man an seine Wirkung glaubt.

Wichtig ist, daß die Blätter, die auf dem Kreuzwege unter das Mehl gelegt werden, Blätter vom Baume Luom sein müssen. Dieser Luom heißt bei den Kanuri buno, bei den Fulbe numudje, bei den Joruba egba, bei den Haussa doroa. Der Luom-Baum hat eine längliche Frucht, deren zahlreiche Kerne von Kindern und Erwachsenen gern genossen werden. Es ist die berühmte Sumbala der Mande. Das wichtigste nun ist, daß die Priester der Dakka nicht nur ihre Opfergabe in Blättern vom Luom (kirri) oder Lomi (nagajare) darbringen, sondern daß der Genuß dieser Frucht auch ihr Speiseverbot darstellt. Deshalb sind alle von einer Familie, die dem verbotenen Baum entsprechend bei Kirri Ljekuna, bei Nagajare Longkuni heißen.

Dakka; Königstod und Beschneidung.

Königstod. Beschneidung. Nun werden wir die merkwürdigsten Sitten- und Anschauungsverknüpfungen kennen lernen, die das Religionssystem dieser Dakka bietet, und die in ihrer Art eine wunderbare Analogie zu ähnlichen Erscheinungen bei den Lakka bieten.

Man sagt, im allgemeinen fände Jereni, die Beschneidung, nur alle sieben Jahre (und zwar nach der Begehung des Sulumi) statt. Und zwar fügten meine Autobiographen erklärend hinzu: In alter, alter Zeit hätten die Dakka die Beschneidung alle drei Jahre abgehalten; da aber starben die Könige zu schnell, nämlich auch alle drei Jahre; denn das Blut, das bei der Beschneidung fließe, töte die Könige und flösse ihrem Leben nach. (!) Um nun zu verhindern, daß die Könige so oft stürben, hätten sie die Periode der Beschneidungszeiten auf sieben Jahre festgesetzt. Daher stürbe jetzt der größte Teil aller Könige alle sieben Jahre; und wenn er nicht nach sieben Jahren stürbe, so müsse er vor dem fünfzehnten Jahre seiner Regierung sterben — denn nach sieben Jahren würde ja ein Beschneidungsfest abgehalten werden, und mehr wie eine Beschneidungsperiode

und deren Blutfluß könne kein König überleben. — Soweit die erste Erklärung. Ich werde aber sogleich zeigen können, daß die Beschneidung als Sitte und Opfertat noch bedeutungsvoller und enger mit dem Königswohl, dem Königstode und der Königswahl zusammenhängt. Verfolgen wir aber erst den Weg des toten Königs.

Wenn ein König der Dakka stirbt, was meistens nach dem Sulumi-Zeitpunkt stattfindet, verheimlicht man das dem Volke zunächst so peinlich wie möglich; und wenn es trotzdem Außenstehende merken sollten, so haben auch sie die Pflicht, die Tatsache nicht zu besprechen oder irgendwie von ihr merklich Kenntnis zu nehmen. Nur die Familie, der Schmied und der Kameni wissen darum und erledigen alles. Schmied und Priester bereiten erst die Leiche vor; dann wickeln sie sie in die bekannten breiten Stoffe, die man hier Jagessi nennt, und die die Dakka angeblich von dem Komai oder Werre kaufen. Darauf schaffen sie bei Nacht den Leichnam heimlich dahin, wo alle Könige nebeneinander begraben liegen, jeder in seinem eigenen Grabe, aber alle auf gleicher Fläche. Jedes Grab ist eine tiefe Grube, von deren Sohle ein Stollen nach Sonnenaufgang verläuft. In diesem Stollen lagert man den Leichnam, und zwar auf seine linke Seite, die linke Hand unter der linken Wange, die rechte Hand oben herüberfallend. Sein Antlitz wird dabei nach Süden gewandt, so daß die Füße also dem Stollenausgange und Westen zu Platz finden. An sein Kopfende kommt ein Sack mit dunklem Eingeborenensalz. Mehr gibt man dem Herrscher nicht mit. — Die Schachtöffnung wird hierauf mit einem flachen Stein geschlossen und hierüber ein großer Topf gestülpt, der von allen Seiten durch Erdverkleisterung fest mit dem Boden verkittet wird, damit kein Wasser hineinrinnen könne. Sollte später trotz aller Vorsicht dennoch das Grab einstürzen, so wird ein schwarzer Schafbock (ein tomsulum-wirgi) darüber geopfert. Dessen Blut muß hinabtropfen, und dann wird das Grab repariert.

Nachdem nun der König gestorben und in aller Heimlichkeit begraben ist, geht man sogleich daran, in größerer Menge Bier zu brauen, welches drei Tage nach dem Tode des Königs fertig sein muß. Während dieser dreier Tage wird das Geheimnis aber strengstens gewahrt. Um den Volksbetrug aufrecht zu erhalten, setzt der Kameni irgendeinen alten Mann in die Hütte, dahin, wo sonst der König zu hocken und Besuche zu empfangen pflegte. Er sitzt da zusammengekauert und vornübergebeugt, so daß man ihn nicht erkennen kann und man wohl glauben könne, der Herr König sitze da in etwas nachdenklicher Stellung und fühle sich wohl nicht recht wohl.



Der heilige Büffelmasken- und Laerentanz der Dakka.
(Von Carl Arriens.)

Da nun aber die großen Könige der Dakka vordem überhaupt nicht mit dem Volke zu sprechen pflegten, so braucht es ja auch nicht aufzufallen, wenn der König in diesen Tagen offenkundigen Mißbefindens ganz gleichgültig dahockt. — Soweit die Schilderung des Königsvertreters nach den Angaben meines Berichterstatters.

Drei Tage nach dem Königstode ist nun aber das frisch gebraute Bier fertig. Da ruft der Kameni alles Volk zusammen und verkündet, daß der Gangi, der König, gestorben sei. Alle Welt schreit auf. Wehklagen verbreitet sich über die Dörfer und Farmgehöfte. Soweit die Kunde bringt, schneiden Männer und Weiber die Haare, und nachts dröhnen die heiligen Schellen und Schwirren durch die Luft — was sich bei Totenfesten nur gelegentlich des Hinscheidens des Gangi oder des Kameni ereignet, sonst aber für keinen Sterblichen.

Am anderen Tage ist dann aber ein bedeutsames Fest. Nun wird das Bier hervorgeholt, das nach dem Ableben des Königs gebraut wird. Alle Welt und jeder, der nur ein wenig bedeutet, kommt herbei. Alles trinkt von dem königlichen Leichenbier. Zwischen den zechenden Leidtragenden sind aber auch die Söhne der Schwester des verstorbenen Königs, also dessen Neffen, anwesend, und unter diesen befindet sich der zukünftige König. Auch der Kameni ist zugegen. In seiner Tasche oder im Lendenbehang hat er ein bestimmtes Blatt bei sich: ein Blatt vom Guschinobaume, den die Fulbe Kalkalki und die Haussa Schiwaka nennen. Die Blätter dieses Baumes sind bitter und werden häufig als Medizin für kranke Pferde verwendet. Also ein solches Blatt trägt der Kameni bei sich, und damit geht er zwischen den Zechenden hin. Kommt er nun am ältesten Neffen (Schwestersohn) des Verstorbenen vorbei, so zieht er unversehens das Blatt heraus und steckt es jenem vorn in den Schurzbehang (vorderer Schurzbehang = ische-benani; hinterer Schurzbehang = ische-bunani), und zwar derart, daß es alle Welt sieht. Diese Anheftung des Blattes durch den Kameni ist gleichbedeutend mit der Königswahl. Sowie das Volk das Blatt wahrnimmt, beginnt ein allgemeiner Jubel. Die Frauen kreischen; die Männer umdrängen den zukünftigen Gangi. Dann wird an Essen und Bier herangebracht, was irgend aufzutreiben ist, und die Zecherei wird so lange fortgesetzt, als der Stoff reicht.

Nun kommt aber das merkwürdige Bindeglied in diesem eigenartigen Sitten- und Anschauungsaufbau: Nachdem der alte König gestorben und der neue erwählt ward, muß erst eine Beschneidung der Burschen stattfinden, ehe der neue König wirklich anerkannt wird. Nun sind sich meine Berichterstatter darin vollkommen einig ge-

wesen, daß erstens das Beschneidungsfest nur alle sieben Jahre stattgefunden hat, und daß der König vordem stets wenige Tage vor dem Ablauf der Siebenjahr-Periode und vor dem Beginn einer neuen Beschneidungszeit „gestorben" ist! Also können wir, in Anbetracht, daß wir das Beispiel der Mundang vor Augen haben, ganz folgerichtig annehmen, daß jeder König, wenn ihn nicht eine höhere Gewalt abrief, kurz vor dem Ablaufe einer Interzirkumzisionszeit ums Leben gebracht wurde. — Die Annahme oder Schlußfolgerung wird noch dadurch bekräftigt, daß jedes Beschneidungsfest unbedingt für ein Opfer gilt, das dem verstorbenen König dargebracht wird. Die Dakka sprechen direkt aus, daß alles Blut, das bei der Beschneidung fließt, dem letztverstorbenen König zufließe. Und deshalb, so erklären sie, kann der neue König auch noch gar nicht richtiger König sein, ehe nicht das Beschneidungsfest für den verstorbenen König vonstatten gegangen wäre. Würde er schon vorher als richtiger König angesehen, so sagte ein Dakka, würde er wahrscheinlich während des Beschneidungsfestes sterben!

Also sendet der Kameni in alle umliegenden Ortschaften die Nachricht, daß der Zeitpunkt gekommen sei, die Buben und Burschen zu einer Beschneidungsfeier zusammenzubringen. Und dann kommt alles zusammen, was beschnitten werden kann, will und soll, und das sind ganz kleine Kinder und größere halberwachsene Menschen. Der Kameni, der alledem vorsteht und zu allen Nebendiensten seine eigene Familie verwendet, läßt demnach im Norden und in entsprechender Entfernung von der Ortschaft von seinen Söhnen einen größeren Platz säubern, auf dem dann alle zusammenkommen. Die Kinder sind von ihren Vätern und Brüdern begleitet, die ihnen die nötige Assistenz zuteil werden lassen.

Die Operation findet dann dicht neben einem Wasser statt. Der Kameni gibt sich dazu ein möglichst fürchterliches Aussehen. Er ist über und über rot bemalt und trägt auf dem Kopfe ein Leopardenfell. Diese Staffage ist, nach fester Behauptung der Dakka, nur dazu da, die Burschen möglichst zu erschrecken, und soll weiter keine Bedeutung haben. Wir denken aber unwillkürlich daran, daß auch die Mundangbeschneider so gekleidet sind, und daß auch bei den Beschneidungsmeistern der Tschamba die Operationsinstrumente in einer Leopardenklaue auf der Brust hängen — wir denken daran, daß die Fürsten dieser Stämme meist den Leoparden oder Löwen zum heiligen Tier haben, daß die Beschneidung hier bei den Dakka ausgesprochen und bei den Mundang schlußfolgerungsgemäß vordem oder gestern noch als Opfer für den verstorbenen König, der aus diesem Raub-

tiergeschlechte stammt, galt — wir denken daran, daß von vielen in der Beschneidungszeit gestorbenen Burschen gesagt wird, der Leopard habe sie getötet — wir denken daran, daß in ziemlich regelmäßigen Abständen einige Bajafürsten infolge Verschluckens von Leopardenhaaren starben. Wir denken unwillkürlich an alle diese Zusammenhänge und fragen uns, ob diese Sitte lediglich zum Erschrecken erstand und nicht vielleicht als eine tiefer empfundene Beziehung zu mythologisch-sozialem Wesensglied. — — —

Der schauerlich ausstaffierte Kameni steht also nahe dem Wasser und läßt sich einen Burschen und Buben nach dem andern vorführen. Er löst mit schnellem Schnitt ein Praeputium (panngu) nach dem anderen ab und wirft es in eine zu diesem Zwecke ausgehobene Grube, die nach Aufnahme aller Operationsobjekte wieder zugeschüttet wird. Die ersten, die der Operation unterworfen werden, sind die eigenen Söhne des Kameni. Jeder Bursche muß den Schnitt im Stehen und leicht hintenübergebeugter Haltung an sich vollziehen lassen. Vater und Bruder halten ihn. Er darf auf keinen Fall schreien oder strampeln; das würde eine große Schande über ihn bringen, und unendlicher Hohn der Altersgenossen würde ihn noch lange verfolgen. Wenn der Schnitt erfolgt ist, eilt der Operierte ins Wasser, um die Wunde zu kühlen und das Blut abrinnen zu lassen. Nachher wird er von den älteren Söhnen des Kameni, die diesem assistieren, verbunden.

An diesem Abend ertönen dann weit in die Nacht hinein die Langa und die Dosi oder Doschi. Darob verbreitet sich denn im Lager der Beschneidungszöglinge große Angst. Sie hocken in ihren Hütten, beugen sich weit nach unten, damit kein Blick nach oben sie irgendeinem unheimlichen Geiste der Luft preisgibt, und verstecken sich in ihrem Blätterkleide. Wird anderen Tags irgendeine schüchterne Frage laut, so erfolgt die Antwort: „Das waren die Koko, die alten Großväter, die schrien." Die Burschen werden auch während der ganzen zwei Monate dauernden Zeit nicht in die Mysterien der Djubi eingeführt. Das findet erst ein Jahr, nachdem sie die Beschneidung über sich haben ergehen lassen müssen, statt.

Während der zwei Buschmonate sind die Burschen in Blätterkleider gehüllt, die angeblich ihren ganzen Körper bedecken. Aber an dem Tage, an dem sie zu den übrigen ins Dorf zurückkehren, legen sie diese Kleidung ab. Der Vater bringt ihnen aus der Ortschaft einen neuen, hübschen Vorder- und Hinterschurz, und in dieser Gewandung ziehen sie dann wieder in corpore aus dem Busch in

die Heimat zurück. Während der ganzen Zeit ihres Lagerlebens durften sie kein weibliches Wesen sehen, durfte sich ihnen kein weibliches Wesen nähern. Die Speise wurde von den Müttern nur in entsprechende Nähe gebracht und dann von den Vätern oder Brüdern abgeholt. Heute sehen sich nun also Mütter und Söhne, Schwestern und Brüder wieder, und die Weiber geben ihrer Freude gellenden Ausdruck.

Alle Welt zieht zunächst auf den Platz vor dem Königsgehöft. Es ist vorsorglich Bier und allerhand gute Speise bereitet worden. Die Schlemmerei ist eine allgemeine. Nach einem großen Tanz erfolgt der Umtrunk, wieder Tanz usw. — Wenn nun aber ein Bursche im Busch starb und die Mutter unter der fröhlichen Gesellschaft ihr Kind vergeblich sucht, so gibt man ihr die niederdrückende Antwort: „Djub-gani", das heißt: „Die Djubi haben ihn gegessen." Diese Antwort aber ist klassisch wertvoll. Ich erinnere daran, was schon der alte Dapper über die Beschneidungszeremonien der Belli in Liberia erzählte, was ich dazu bei Gersse und Tomma usw. erfuhr, was man mir in Nupe sagte. Man spricht hier nur davon, daß ihn der Stammes-, der Ahnengeist verzehrte (siehe Tschamba), man sagt nicht, daß die Wiederkehrenden die Wiedergeborenen sind, aber die Idee liegt in ihrer Projektion auf der gleichen Ebene. Sie ist hier nur nicht zu Ende gedacht.

Sobald dieses Fest begangen ist, gilt der neue König wirklich als bestätigter Herrscher, dem eine Regierungsdauer von sieben Jahren bevorsteht. — —

Dakka; Verehelichung, Schmiede, Kinder, Altersklassen, Tod, Begräbnis, Ahnendienst.

Verehelichung. Schmiede. Kinder. Altersklassen. Tod. Begräbnis. Ahnendienst. Wir sind es gewöhnt, von den aethiopischen Stämmen Nordkameruns wie von denen Nordtogos zu hören, daß der beschnittene Bursch, heimkehrend, eine als berechtigt geltende Liebschaft eingeht, die dann häufig und meist in die Ehe auszulaufen pflegt. Die Dakka sind eine der seltenen Völkerschaften, bei denen das nicht zutrifft. Die Jugendliebe ist hier illegitim. Dagegen ist sie bei den Kirri üblich und heißt dort man. Der Kirri-Bursche nennt sein Mädel nogum, das Mädel den Burschen lolum. Die Dakka kennen nur den kurz besonnenen Sprung in die Ehe und geben keinem Anlauf Raum.

Nur ein Beschnittener kann heiraten. Das scheint die einzige Vorbedingung der Ehe. Es ist sicher kein Zufall, daß gerade hier, wo die Jugendliebe fehlt, die Verehelichung um ein Bedeutendes vereinfacht ist gegenüber jenen Stämmen, bei denen die Burschen

erst eine Zeitlang mit ihren Mädchen legitim in freier Liebe leben dürfen. Ja, ich gewinne sogar den Eindruck, als ob hier gar nicht etwa die Jugendliebschaft aus dem Leben des Burschen ausgetrieben ist, sondern als ob die Verehelichung der Dakka der Liebschaftsanknüpfung der anderen Stämme entspreche, ergo bei ihnen die Ehe weiter nichts sei, als eine in Permanenz erklärte Jugendliebschaft — daß also demnach bei den Dakka nicht etwa die Jugendliebe mit ihrer wunderlichen Form der Probenächte, sondern die Erwerbung des Besitzrechtes an die Frau durch Zahlung, alias „echte" Verehelichung fehle. Ob das ein archaistischer oder ein jüngerer, durch Sittenverlust entstandener Zustand ist, will ich dahingestellt sein lassen. — Die Sache geht nämlich in folgender Weise vor sich:

Der Bursche und das Mädel sprechen zunächst miteinander über eine etwaige Verehelichungsmöglichkeit. Niemand wird zu Rate gezogen, weder von ihrer noch von seiner Seite. Sind sie sich einig, so geht der Bursch mit einigen Freunden in das Gehöft des Vaters der Maid. Da wird diese denn eingefangen und in das Haus geschleppt, in dem der Bursch auf seines Vaters Grund und Boden wohnt. Dabei strampelt und wehrt sich das Mädchen logischerweise durchaus nicht. Sie geht willig mit, und es scheint, daß ihre Angehörigen kein Recht irgendeines Einspruches besitzen. Daß dieses eine Brautraubsitte, wenn auch eine um das Heulen und Zähnefletschen beschnittene Variante derselben ist, daß hier überhaupt keine Besitzergreifungsform durch Kauf vorliegt, geht nicht nur daraus hervor, daß die Genehmigung der Brauteltern verschmäht wird, sondern auch aus der Kümmerlichkeit der Geschenke und daraus, daß die Braut überhaupt keine Aussteuer mit in das Haus ihres Gatten bringt.

Sowie der Bursch seine Braut im Hause hat, sendet er dem Schwiegervater fünf Hühner und eine Ziege. Das ist alles. Er ist auch in keiner Weise, weder vor noch nach der Verehelichung, gezwungen, auf den Farmen des Schwiegervaters zu arbeiten. Wenn er an großen Arbeitstagen, wenn der Schwiegervater viel Bier gebraut hat und alle Leute zum Biertrinken und Mitarbeiten zusammenruft, auch hingeht und trinkt und arbeitet, so tut er das eben wie jeder andere Bursche des Dorfes, der schon ganz gern einmal für ein gutes Freibier auf dem Acker eines Großbauern in fröhlicher Gemeinschaft arbeitet. Aber er tut das nicht etwa als Schwiegersohn! — Nachdem der Bursch seine fünf Hühner und eine Ziege abgeliefert hat, erfolgt anstandslos die eheliche Verbindung. Die Begattung ist die echt aethiopische, d. h. der Mann hockt hin,

legt das Weib vor sich auf den Boden und schlingt dessen Beine um seine Lenden. Ein reichlicher Blutfluß in der Hochzeitsnacht als Zeichen weiblicher Unberührtheit ist erwünscht, und wenn es dem jungen Ehemann genügend erscheint, sendet er dem Schwiegervater ein Huhn. — Damit ist alles erledigt. Weiteres Aufhebens macht man von der Verehelichung nicht.

Nun kann sich jedoch nicht jeder Bursch mit jeder Maid ehelich verbinden. Es herrscht streng totemistische Exogamie. Man unterscheidet im Dakkalande fünf verschiedene Familien (= kuni), und zwar sind dies unter gleichzeitiger Aufzählung des Speiseverbotes folgende:

1. Gan-kuni (Königsfamilie), ißt nicht njiki = Löwe und gwe = Leopard;
2. Kongla-kuni — ißt nicht kongla, den Elefanten;
3. Jed-kuni — ißt nicht jerri, den Büffel;
4. Gin-kuni — ißt nicht gingi, d. i. abja (in Haussa) Panicum;
5. Gbae-kuni, die Schmiedefamilien, die alles essen;
6. Long-kuni, die vornehme Familie der Priester (kameni).

Bei den Kirri wurden mir als totemistische Familien unter anderen folgende aufgezählt:

1. Gankuna, die Familie der Fürsten, deren regierende Mitglieder den Leopard weder töten noch von seinem Fleische genießen. Sie haben in früherer Zeit angeblich das Gebot befolgt, alle oberen Schneidezähne zu spitzen, das heute aber von ihnen wie anderen Stammesmitgliedern, der Laune entsprechend, durchgeführt wird;
2. Tua-kuna, der die Schmiede angehören, von deren Speiseverbot ich nichts weiß;
3. Gua-kuna, die den Alligator = guarum, nicht genießen;
4. Lje-kuna, der Familie der Djakomsu (Priester).

Das Tier oder Gewächs, das eine Dakkafamilie nicht ißt — man sieht, drei von ihnen haben danach direkt ihren Namen —, wird als girenni bezeichnet. Leute mit gleichem girenni können einander nicht heiraten. Außerdem heiraten die ersten vier Familien zwar alle durcheinander, nie aber mit Schmiedefamilien, über die wir dann noch besonders zu sprechen haben. Das Speiseverbot wird durchweg mit der Abstammung oder einer Urverehelichung in Verbindung gebracht.

Soweit die totemistische Exogamie. — Im übrigen gibt es noch die kastengemäße des Ausschlusses der Schmiede aus dem Vier-

Familienverbande, und diese wesentliche Tatsache gibt uns Veranlassung dazu, den Schmieden überhaupt einmal unsere Aufmerksamkeit zu widmen. — Also kein anderer Dakka heiratet eine Schmiedetochter oder gibt seine Tochter einem Schmied zur Frau. Und die Schmiede selbst verschmähen solche Verbindung auch; außerdem ist jeder Schmied ein Omnivore, ist keinem totemistischen Gesetz unterworfen. Dabei sind die Schmiede hoch angesehen. Ihr Oberhaupt bildet mit dem Könige und dem Priester zusammen eine gewisse Regierungseinheit. Diese Leute werden reich beschenkt, und ein Dakka sagte, daß ein König, wenn er eine schöne Sache erhalte, sich beeile, noch eine zweite, gleiche zu erwerben, um sie dem Schmied zu schenken. So hoch achtet und ehrt man diese abgesonderte Kaste.

Aber nicht nur das. Wir haben gesehen, daß der Schmied mit dem Priester zusammen den König begräbt — daß der Schmied dem toten Priester die Heiligtümer zeitweise ins Grab gibt — ja, daß der König einem jährlichen Gottesgericht unterworfen ist, dem der Schmied präsidiert. Also hier wie anderweitig steht der Schmied dem Kultus und Religionswesen in leitender Stellung nahe, und solche Beachtung dieser Kaste findet ihren bedeutsamsten Ausdruck in einer Kulturlegende, die die Dakka mit den Tschamba gemeinsam haben, und die ein andermal wiedergegeben werden möge. — — —

Auch für die Dakka liegt die wesentliche Bedeutung der Verehelichung in dem Familienzuwachs, der allein Ausblick auf ein angenehmes Alter bietet. Denn alles Streben und Arbeiten erachten diese Völker ja nur als Vorspiel zur großen Periode ihres Lebens: d. i. die, in der ihre Kinder für sie alle Arbeit verrichten und sie selbst sich auf Anleitung und Verteilung beschränken und im übrigen ein behagliches Leben führen können.

Zwei bis drei Monate nach der Eheschließung erwartet man, daß die junge Frau die Schwangerschaft verspüre. Und einen Zeitraum von neun Monaten schreibt man überhaupt der Entwicklung der Frucht zu. Die Geburt soll gewöhnlich im Hause stattfinden, und zwar in einer Stellung, die die Kulturlegende der Belehrung durch die Schmiede zuweist. Die Nabelschnur (= ubani oder uwani) wird mit dem Splitter eines Sorghumhalmes abgeschnitten und njessa, die Nachgeburt, außerhalb des Hofes begraben. Die Mutter muß nach der Geburt mehrere Tage das Haus hüten, und zwar, wenn sie ein Mädel gebar, vier, wenn einen Knaben, drei Tage. Man nimmt auch hier an, daß die zwischen ein gespaltenes Rohrstück geklemmte und dadurch unterbundene Nabelschnur bei männlichen Kindern in

drei, bei weiblichen in vier Tagen abfalle, und am Nachmittage des Tages, an dem das morgens geschah, darf die Mutter das erstemal ausgehen. Die Dakka-Mütter tragen ihre kleinen Kinder angeblich auf der linken Schulter und nur, wenn sie ermüdet sind, auf der Lende. Sie nehmen sie nie mit aus dem Gehöft, weder mit zu Wasser, noch etwa in die Farm. Daher ist das Tragleder der Komai ihnen unbekannt. — Uebrigens werden sonst alle Lasten, sowohl Körbe als Töpfe, von Männern wie Frauen auf dem Kopfe getragen. Das Schultertragen der Töpfe, wie es in dem oberen Benue- und der Faroebene üblich ist, ist ihnen unbekannt. —

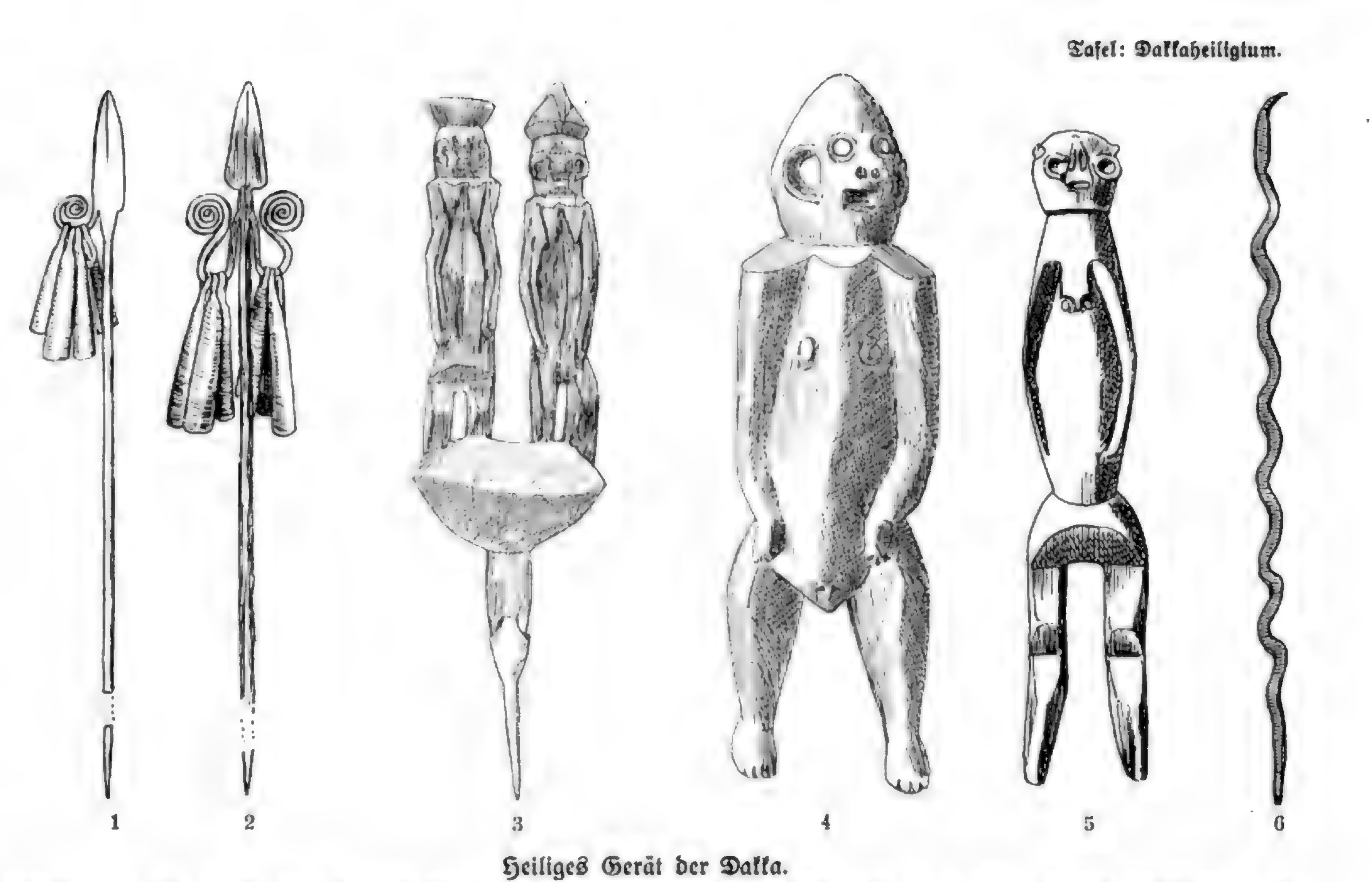
Nun die Altersklassen! Ihre Namen lauten:

	bei Dakka:	bei Kirri:
I	midji = Säuglinge	njisinji
	mibonani = Unbeschnittene Knaben	bamburen
II	mijerreni = Beschnittene Burschen	netschakpall
	gaptschi = Verheiratete Männer	njesuka
III	neba-wori = Leitende Familienväter	nejatu
IV	da-kalomi = Verbrauchte Alte, Greise	namhori

Die Stellung der einzelnen Typen untereinander ist eine durchaus durch sich selbst vorgeschriebene. Die Mijerreni und Gaptschi sind die wertvollsten Arbeiter der Familie und Gemeinde in Farmarbeit, sind auch die gegebenen Krieger und in jeder Hinsicht von den Neba-wori abhängig, welche vom Bierhaus und von dem Dorfplatze aus alles leiten und anordnen. Die Da-kalomi endlich, die Greise, werden noch durchgefüttert, stellen aber im großen und ganzen einen nicht gerade sehr gern gesehenen, weil nur konsumierenden und nicht produzierenden Teil der Bürgerschaft dar. Und doch rühmen auch die Dakka, daß ihre Alten so außerordentlich alt würden — sie bestätigen also seufzend das, was Herodot erstaunt über die Aethiopen berichtet und was mir selbst bei vielen Stämmen auffiel.

Wenn ein Mensch erkrankt, gibt man ihm Medikamente. Aber die Massage mit heißgemachten Blättern wollen die Dakka nicht kennen. Um über den Zustand des Kranken in Klarheit zu kommen, wendet man sich an einen Newonani, d. i. einen Wahrsager.

Wenn ein Kranker stirbt, so wird, wie allenthalben in diesen Ländern, für einen jungen ein Klagen angestimmt, das weit über das Land hin ertönt. Für einen Alten wird man ja auch ein wenig traurig — aber die allgemeine Fröhlichkeit betäubt doch schnell vereinzelte Schmerzgefühle, und es hebt ein allgemeines Biertrinken



Heiliges Gerät der Dakka.

1) Tossum, 64 cm lang (Eisen); 2) Rumsseremi, 90 cm (Eisen); 3) To, 49 cm (Holz); 4) Mun-Frau, 39 cm (Holz); 5) Mun-Mann, 35 cm (Holz); 6) Wosomi, Sinnbild des Blitzes, 63 cm (Eisen). Vergl. Text S. 249 ff.

(Gezeichnet von Carl Arriens.)

und Jubeln an, das in folgenden bezeichnenden Worten die Meinung wiedergab: „Laßt ihn gehen! Laßt ihn gehen! Er wird wiederkommen!" Wie wunderbar klar äußert sich hierin der unbeirrte Seelenwanderungsglaube!

Die Leiche wird erst gewaschen, dann von oben bis unten mit roter Erdfarbe (= kurri) eingerieben und hierauf mit breitem Baumwollband in zusammengedrückter Stellung eingewickelt und verballt. Zunächst kommt sie dann in ein Verwesungsgrab, das jede Familie besitzt. Es ist angelegt wie die Gräber der Könige und besteht aus einem Schacht mit einem Seitenstollen. In diesem Stollen wird jede neue Leiche niedergelegt, und zwar in gleicher Richtung wie die Königsleiche, also mit dem Antlitz nach Süden. Ist diese Leiche zerfallen und eine neue einzulagern, so nimmt man die Knochenteile der älteren heraus. Man hebt aber nicht, wie bei den Splitterstämmen der Mittellinie (Falli, Nambji, Bokko) die Schädel in einem Mausoleum auf, sondern man verscharrt sie an einer beliebigen Stelle des Kirchhofes, ohne ihnen weitere Beachtung zu schenken. Ein eigenes Grab erhält eben nur jeder König. Im allgemeinen wird den Toten nichts mit ins Jenseits gegeben. Nur Schmiede erhalten Axt, Speer und Messer als Grabbeigabe. Irgendein Opfer findet auch nicht statt. Wenn ein König oder ein Kameni stirbt, ertönen abends die heiligen Djubi. Für andere Sterbliche erklingen sie aber nicht.

Nun das Totenfest. Im Gegensatz zu den meisten anderen Stämmen feiern die Dakka das Totenfest nicht im Herbste, am Ende der Erntezeit, sondern zu Beginn der Regenzeit. Wenn die erste Saat in die Erde gebracht ist, veranstaltet man dieses sogenannte Urumsinni für jeden Toten, der in den Gräbern liegt, alljährlich und eigens, für Männer aber erst drei Jahre, für Frauen vier Jahre, nachdem sie bestattet sind. — Also ausdrücklich: man wartet nach dem Tode eines Mannes drei, nach dem einer Frau vier Jahre, ehe man beginnt, ihnen zu opfern. Das Opfer selbst geht in folgender Weise vonstatten: Jeder Grabschacht ist mit einem flachen Stein geschlossen, über jeden Stein ein großer Topf gestülpt. Der Hausherr naht nun an der Spitze der Familienglieder mit einem weißen Hahn dem Grabe. Die anderen halten den Hahn ganz straff und fest, so daß er sich nicht rühren und bewegen kann. Denn wenn er irgendwie zucken kann, wird im folgenden Jahre ein Familienmitglied sterben. Der Hausherr selbst durchsticht mit einem Messer den Hals des Hahnes. Er durchsticht ihn, er durchschneidet ihn nicht.

Das Blut tropft auf den Grabtopf. Man hält den Hahn, bis er ausgeblutet hat und verstorben ist. Danach gießt man noch rund um den Topf eine Schale Bier aus und betet dabei: „Großvater, tue nichts Schlechtes in der Farm. Mach nichts Schlechtes in der Familie! Gib, daß wir Kinder bekommen! Gib, daß wir reiche Ernte haben!“ Nach diesem Opfer zieht die Familie heim und genießt das Opfermahl. Hernach pflanzt man das Korn. — Wie gesagt, die Dakka feiern nur dieses Opferfest alljährlich für die Ahnen, keines aber in der Erntezeit.

Aber bei manchen anderen Gelegenheiten äußert sich der manistische Glaube.

Zum Beispiel wenn ein Mädchen heiratet und längere Zeit mehr erhofft, als die Natur ihr gewährt. Der Vater einer solchen jungen Frau pflegt dann mit diesem seinem Kinde, einem weißen Huhn, Bier und etwas Sorghummehl zum Kirchhof seiner Familie zu gehen und an das Grab des Verstorbenen zu treten. Dort bringt er die Opfer dar und betet: „Mein Großvater, gib, daß diese Frau bald schwanger wird. Tue ihr Gutes. Tue uns Gutes!“ Danach geht er mit seiner Tochter heim. Man glaubt bestimmt an Erfolg.

Wenn ein Kind geboren wird, gibt der Vater des Ehemannes, also der Großvater, ihm den Namen, und zwar wenn es ein Knabe ist, sieben, wenn es ein Mädchen ist, zehn Tage nach der Geburt. Den Namen erhält es aber nach einem verstorbenen Mitgliede seiner Familie, und zwar nach einem, das man in diesem Kinde bestimmt wiederzuerkennen glaubt. Dabei achtet man auf allerhand Aehnlichkeiten. Wenn ein Urahn z. B. eine Pfeilschußnarbe am Arme hatte, muß seine Wiedergeburtsform auch irgendein Mal oder Zeichen ähnlicher Art haben. Wenn er irgendeinen Finger oder Zehen zu viel oder zu wenig hatte, so muß das auch wieder zutage treten.

Der Manismus äußert sich auch, wenn ein Suondchimi stattfindet, das ist ein Trinkgelage, bei dem auch Frauen und Kinder gegenwärtig sind. Wenn es abgehalten wird, erklingen auch die orchesterartigen Laeren, hier ebenfalls Laera genannt, aber ohne Schalltrichter von Kalebasse oder Horn. Wenn der Kameni bei einem solchen Feste anwesend ist, so muß er im Beginn der Trinkerei eine Kalebasse Bier schöpfen und sie auf die Erde entleeren. Er muß dann beten: „Wenn der Kameni ein rechter Kameni ist und kein Betrüger, so bitte ich, daß alle Farmen und alle Kinder gut gedeihen mögen. Ich bitte euch, meine Großväter in der Erde, dieses zu verschaffen.“ Ist der Kameni nicht im Kreise, dagegen der Gangi, so hat dieser

das Opfer darzubringen und ein Gebet an die Großväter zu sprechen. Danach beginnt dann der allgemeine Umtrunk. — — —

Damit will ich die Beschreibung der Dakka als eines außerordentlich sittentreuen Volkes abschließen, in dessen Besitz ich außer den hier geschilderten Sitten eine ganze Reihe höchst wertvoller Legenden vorfand, die, wie manche hier nicht erwähnte Anschauung, dann besonders Wiedergabe finden mag, wenn es sich darum handelt, die nichtaethiopischen Kultureinflüsse, denen die Völker ausgesetzt waren, festzustellen.



Urne für Doß und Langa bei den Dakka. S. Text S. 245.
(Gezeichnet von Carl Arriens.)

Neuntes Kapitel.

Die Tschamba im Benue-Faro-Gebiet.

Inhalt: Kulturbeschreibung der Tschamba, eines aethiopischen Volkes, das jüngeren, matriarchalischen Einflüssen unterworfen war; geschichtliches Königtum; Altersklassensystem; Jugendliebe, Ehe und Nachkommenschaft; Alter, Tod, Wiedergeburtsidee; Farmkultus und Sakralorganisation, in der die Schmiede wiederum eine wesentliche Rolle spielen.

Tschamba; Kulturelle Stellung. Das geschichtliche Königtum.

Die Verbreitung der Tschamba reicht von Jola bis Donga. Sie stellt einen verhältnismäßig schmalen Streifen dar, der im Bogenlauf das Tschebischigebirge und damit das Heimatland der Nagajare umspannt. Im Norden haben sowohl Werre wie Komai nur ein schwaches Gefühl der Zugehörigkeit zu diesem Völkerkreis, einer Zugehörigkeit, die weniger ursprünglich sein dürfte, wohl aber als Beleg zeitweiser Reichsmacht und Sprachgewalt und Tschambisierung vordem isolierter Splitterstämme wichtig ist. Weder Werre noch Komai machen, wenn sie auch Tschambadialekte sprechen, den Eindruck, wirklich dem inneren Wesen nach zu den Tschamba zu gehören. Es werden einst Splitterstämme wie Namebji-Bokko und ähnliche gewesen sein, die nur in schwankendem Geschick einmal der Reichsgewalt des Battavolkes und einmal der der Tschamba unterlagen, und bei denen dann

zuletzt die Tschambasprache die Oberhand gewann. Eine ähnliche Suprematie übten die Tschamba auch über die Nagajare oder Dakka aus, deren Königssitz Jelli sie zwar sprachlich eroberten, ohne aber die Dakkadynastie verdrängen zu können. Welche Stämme im Süden zum Tschambagürtel gehörten, ist heute schwer zu sagen. Jene Tschamba aber, die über Bakundi und Suntai hinaus nach Süden wohnen, und deren äußerste Vorposten ich sprachlich in Donga studieren konnte, stellen jedenfalls eine bedeutend reinere Tschambaart dar, wie die nördlichen oben erwähnten Ausläufer.

Nun gibt uns eine Sittengruppe die Möglichkeit, über die mehr ursprüngliche Kultur der Tschambastämme und ihre Beziehung zu den anderen, vergangenen Kulturemporen dieser Länder ein Urteil zu gewinnen. Solches Anschlußmaterial bieten die Büffelkopfmasken einerseits, die Doppelfiguren zum Zweiten und die hochentwickelte Stellung eines Oberpriesters zum Dritten.

In der Behandlung der Jukum werde ich zu zeigen versuchen, daß die hervorragende Bedeutung der Büffelkopfmasken, der Büffellegende, der Büffelmythologie wahrscheinlich einen Wurzelzug eines der Kulturelemente und einen der ethnischen Faktoren darstellt, aus deren Mischung die heutige, über alles komplizierte Jukumreligion zusammengesetzt ist. Bei den Jukum sind durch Mißverstand aus dem Büffelkopf nach totemistisch gliederndem Grundsatze Elefanten, Vögel, Alligatoren usw. gemacht worden. Das totemistisch-manistische Grundelement ist, wenn auch noch nachweisbar, doch so überwuchert, daß sich unwillkürlich der Gedanke aufdrängen muß, eine klare, bei alteingesiedeltem Volke heimische Vorstellung sei von den neuangekommenen, umbildungsfröhlichen und phantasiereichen Jukum umgewertet und verrankt. Und noch ehe ich die Tschamba selbst sah und hörte, gewann ich aus mehreren Kennzeichen die Ueberzeugung, daß es ein Stamm von Tschambaart gewesen sein müßte, auf den seinerzeit am Benue das Jukumreis aufgepfropft wurde. Und diese Vermutung hat ihre Bestätigung gefunden. Die Büffelkopfmaske tanzt als einzige zum Flötenorchesterspiel der Erntezeit bei den Tschamba; sie hat da ihre Legende; und eine noch klarere Legende fand ich dann bei den Südnagajare, die im gleichen mythologisch-sozialen Wetterwinkel sitzen.

Zum anderen reichen die Doppelfiguren, Mann und Weib darstellend, nach Süden ins Muntschigebiet hinein und haben ihre Parallelen bei den Tim in Nordtogo und bei den Tombo nördlich der Mossi. Sie kommen auch im atlantischen Kulturkreise vor, aber überall sinnlich und kulturgemäß umgewertet und umgemünzt. Aber hier

bei Tombo, Tim, Muntschi und Tschamba gehören sie einzig und allein dem Farmkultus an, durchaus nicht dem Ahnendienste. Sie stehen also außerhalb jener einen Welle, die alles in Ahnenbilder umwertet und jener, die alles in die totemistisch-soziale Clankultur verbannte.

Und das gleiche ist mit dem Priestertum der Fall. Diese aethiopischen Priester vom Schlage eines Hogon oder Ogon (Tombo) eines Womgara (Tschamba), Kamine (Dakka) haben nichts mit den Schamanen einerseits, den Wahrsagern andererseits zu tun. Das sind keine Propheten wie ein Lagam oder wie der Priester der Soroko-Songai, es sind auch keine Geistervermittler wie die Führer der Vorigemeinden. Sie sind vielmehr Diener und Pfleger eines Gottesdienstes, der der heiligen Farm- und Graberde alle Aufmerksamkeit weiht — wie ja auch die Doppelfiguren der Idee der Fruchtbarkeit dienen.

Wir befinden uns also im Kreise gut bekannter Erscheinungen und dürfen ohne Skrupel die Tschamba auch als Träger jener höheren tellurisch denkenden Weltanschauung bezeichnen, die in uralter Zeit vor Einbruch der atlantischen Welle diese aethiopischen Länder als Höchstentwicklung einer ersten höheren Weltanschauung beherrschte. Und den Schwerpunkt der Verbreitung solcher Erscheinungen finden wir auch hier wieder hart an der Grenze des atlantischen Kulturstromes, dessen Wellen im Jukum- und Baligebiete aethiopische Kulturerde bespülten. — Das genügt fürs erste, um die Stellung der Tschambakultur im Rahmen der west- und zentralsudanischen Entwicklungsgeschichte zu verstehen. —

Vordem — in alter Zeit — hatten die Tschamba also ein Königreich. Ihr König hörte auf den Titel Gara. Die Tradition weiß, daß alle Tschamba zwischen Tschamba Nassara und Bakundi unter einem einzigen Gara standen. Die Tschamba, oder wie sie sich selbst nennen Tsamboa oder Samboa, erinnern sich an die Zeit ihres alten Königreiches wie an ein goldenes Zeitalter. Die Hauptstadt soll Dengebiu gewesen sein, das war eine Riesenstadt, die einen weiten Raum zwischen den beiden Städten Uro-Mali und Jelba des heutigen Tages einnahm. Ein in die Erde eingegrabener Ast mit den nach oben ragenden Gabelzweigen, zwischen denen ein bedeckter Topf angebracht ist, kennzeichnet heute noch den ehemaligen Mittelpunkt der alten Reichshauptstadt. Die Gara gehörten alle der Familie Gatkuna an, von denen heute noch einige in Jellu wohnen. Das sagen die Tschamba. Nun behaupten die Dakka (die südlichen Nagajare) aber auch, daß in Jellu eine vertriebene Familie der Dakkadynastie regiere, die sie ihrerseits als Gankumu bezeichnen. Also nehme ich an, daß die Tschamba und Nagajare aus einem Reichsverbande hervorgegan-

gen sind, und daß sie vordem von ein und derselben Familie regiert wurden, die die einen Gankuni, die anderen Gatkuna nennen. Es werden also die Gangi der Dakka und die Gara der Tschamba die gleichen gewesen sein.

Jene alte Zeit soll sehr glücklich gewesen sein. Die Tschamba hatten große Mengen des kleinen, buckellosen Rindviehs, das heute bei ihnen ganz verschwunden ist, das man aber noch bei den Dakka findet. Das Land war in viele Distrikte eingeteilt, über die Uassama oder Wassama gesetzt waren, damit sie für die Gara Ordnung hielten. Während aber die Gara als eigentliche Edle rote Mützen trugen, durften die Wassama nur weiße Mützen aufsetzen, die ihnen als Abzeichen dienten. Diese Bürgermeister wurden über alle unterworfenen benachbarten Stämme gesetzt, und demnach — so behaupten die Tschamba — auch über die widerspenstigen Nagajare.

Die Tradition berichtet, daß der Verfall dieses Reiches infolge einer Hungersnot eintrat, die über Dengebiu, die Hauptstadt, kam. Die Stadt war so groß, daß beim Ausbruch der Hungersnot nichts weiter übrigblieb als ein Exodus aus dem rundum allzu ausgesogenen Lande. Nie wieder erholten das Reich, die Dynastie und das Land sich von dem Schlage. Eine Zeitlang erhielten sich die großen Reichszentralen in Sapeo und im Larogebiet, aber auch diese Existenzen waren eng begrenzt.

Während aber ein Teil der Edlen aus Dengebiu nach Sapeo auswanderte, wandte sich ein anderer nach Süden und erreichte den Punkt, auf dem die heute Donga genannte Stadt liegt. Dieser Name Donga ist aber im Laufe der Zeit verdorben, was man schon daraus erkennen kann, daß die Tschamba von Donga sich Denji nennen. Denge oder Denji aber nennen sie sich, weil sie der Stadt Dengebiu entstammen. Aus Denge wurde dann von den Jukum, unter deren Oberhoheit sie später fielen, das Wort Donga gemacht.

Tschamba; Altersklassen, Beschneidung, Weiberentzahnung.

Altersklassen, Beschneidung, Weiberentzahnung. — Die Tschamba zerfallen wie alle Aethiopen in Altersklassen, die die folgenden Namen haben:

I { 1. wabengsa — Säuglinge.
  2. wabja — noch nicht Beschnittene.

II { 3. wagabsa — Beschnittene.
  4. nena — Verheiratete.

III 5. nengbaroa — Pater familias, auf der Höhe des Lebens.

IV 6. boroa — Greise, die nichts mehr vermögen und nur noch als eine Last angesehen werden, wenn man sie das bei den

Tschamba auch nicht so fühlen zu lassen scheint, wie bei manchen anderen Völkern. Diese Greise sind übrigens die einzigen, die Eier essen dürfen. Man sagt, daß bei jungen Menschen, die Eier essen, bei Verwundungen das Blut nach innen, statt nach außen laufen würde, und das wäre sehr schlimm. Dies Verbot, Eier zu essen, ist sehr streng.

Der bedeutsamste Augenblick für die jungen Leute ist fraglos der Uebergang vom Wadja zum Wagabsa. Der Wadja gehört noch, auch wenn er dem Vater bei der Farmarbeit hilft, in den Mutterschutz, der Wagabsa ist von dem Gängelband losgelöst. Die Beschneidung bedeutet den großen Wendepunkt der Trennung in familienzugehörige Kindheit und staatsrechtliche Stammeszugehörigkeit. Der betreffende Monat (= sua; i. Fulfulde = leuru; i. Haussa = watta; i. Kanuri = kontagu. D. h. Mond und Monat), in dem das besonders zum Ausdruck kommt, heißt Suo-dinga. In diesem spielen sich die großen Zeremonien und Opferfeste ab, und dann gehen die Beschnittenen mit den Männern und Stammesleuten in geweihter Genossenschaft, während die Unbeschnittenen gleich wie Kinder mit den Weibern in die Frauenhäuser zurückkehren und strengstens von der Opfergemeinschaft ausgeschlossen werden.

Die Tschamba rufen die Burschen nicht jedes Jahr, sondern alle vier Jahre zusammen. Nach Beendigung der Ernte und der Erntezeremonien, im Beginn der kalten Nächte, also im November, werden sie in den Busch genommen und bleiben da draußen bis zur nächsten Pflanz- und Saatzeit, d. i. also vier Monate. Die Zeremonie geht ihren wohlgeordneten Gang: zunächst wird draußen im Busch ein Platz gesäubert, den man als Beschneidungslager herrichtet. Ein alter Mann, der als Gabsa bezeichnet wird, sammelt die Buben und Burschen. Alle Väter, älteren Brüder und Onkels gehen mit dem Zuge und legen draußen hilfreiche Hand mit an.

Der Beschneider, der Womböa oder Womba selbst, legt zunächst seine Tracht an, die durch eine Tasche, hergestellt aus der abgezogenen Pranke eines Leoparden, bezeichnet wird. In dieser Goeä genannten Tasche befinden sich die Kamsa, die Beschneidungsmesser. Ein Bube nach dem anderen wird von seinen Angehörigen herangebracht. Die Buben müssen bei der Operation stehen. Sie dürfen nicht mucksen, sonst bekommen sie von ihren Vätern, Brüdern usw. arge Püffe. Und eine gewaltige Schande ist es für den, der etwa schreit. Nach der Operation (Praeputium = wellgussa; Beschneidung = gaba) werden die Wunden gewaschen und mit heilenden Blättern verbunden.



Das heilige Beschneidungsgerät der Tschamba
in der Leopardenklauentasche.
(Aquarell von Carl Arriens.)

Abends erklingen dann die hölzernen Schwirren, die Langa. Die älteren Männer, Väter, Brüder und Onkels gehen heim. Im Beschneidungslager bleiben nur die Laela, d. h. die Burschen, die vier Jahre vorher die Operation und Zeremonie durchgemacht haben. Sie haben die Pflege für die Beschnittenen in diesen vier Monaten. Die Frauen bringen täglich das Essen aus dem Orte in die Nähe, stellen es an verabredeter Stelle nieder, und die Laela gehen dann hin und holen es ab. In vorsorglicher Weise wird übrigens vorgeschrieben, daß in dem Trank keine scharfen Gewürze seien. — Die Zeit nach Heilung der Wunden wird sehr hübsch verbracht, so fröhlich und gesund, daß sie den Buben eine schöne Erinnerung fürs Leben bleiben muß. Unter Anführung der Laela begeben sie sich alltäglich weiter hinein in den Busch und suchen kleine Tiere zu erlegen, bald fischend im Bache, bald fallenstellend oder auflauernd. Alles, was sie so erjagen, ist ihre eigene Beute — nur eines nicht, die Paela, die kleinere Art der Feldratte, die im allgemeinen als eine der größten Buschdelikatessen gilt. Diese kleine Paela fangen sie aber vorzugsweise, schneiden ihr dann den Bauch auf und rösten oder räuchern sie. Die kleinen Paela werden so sorgfältig wie nur möglich und so reichlich wie nur irgend erreichbar gefangen, geräuchert und aufgespeichert. — Es ist eine große Ehre, recht viele von diesen kleinen Buschbewohnern einzuheimsen. Einige Burschen haben am Ende der Beschneidungszeit nur 50, andere aber 100, 200 und ganz besonders gescheite Jäger gar an die 300 solcher Beutestücke. Sie alle erhält gewissermaßen als Dankes- oder Opfergabe der große Wombaa, der Oberpriester der heiligen Eisenschellen Jeslinna. Sie werden ihm am Ende der Beschneidungszeit überliefert. — Alles andere Wildpret usw., große Ratten und Fische, allerhand Buschkätzchen, Schlangen, Insekten, kleine Antilopen usw. — alles wird von den Burschen zum eigenen Genusse mit ins Beschneidungslager gebracht, wird da geröstet (nicht gekocht!) und verzehrt.

Im Busche tragen die Burschen nur Jessa (= Blätter), das sind Blätterkleider. Am letzten Tage kommen aber die Väter und Brüder ins Beschneidungslager, schneiden den Burschen die Haare und geben ihnen das Kleid der erwachsenen Männer, das aus einem vorderen (= gonubea) und einem hinteren Baumwollschurz (= belbea) besteht. Nassa, die Büffelkopfmaske, und die Walaera, die Bläser der hier Laera genannten Flöten, die schon am Tage der Zirkumzision auftraten, kommen wieder und tanzen und schließen so die viermonatliche Beschneidungsperiode ab, so wie sie sie vorher einleiteten.

Sie bringen in feierlichem Aufzuge die Beschnittenen tanzend und blasend zum Orte zurück, wo alle gemeinsam zunächst vor dem Häuptlingsgehöft einen Reigen aufführen. Jede Familie hat gutes Bier (= barma) und viel Essen bereitet. Das alles wird nun zum Platze vor dem Königsgehöft gebracht, und alle Welt ißt und trinkt sich gründlich satt. Der König selbst begrüßt die Beschnittenen und sagt ihnen, daß sie nun keine Kinder mehr wären. — Abends aber geht das fröhliche Jubilieren wieder in ein ernsteres Stadium über. Da erklingen die Schwirren — Weiber, Kinder und Unbeschnittene flüchten.

Wenn nun aber im Busch ein Bursch starb, so sagt man das an diesem Tage der Mutter, und zwar auch hier mit den Worten: „langa bobyokse suaja," das heißt: „Langa hatte kein Fleisch; da hat er deinen Sohn gegessen." Jene Mutter verfällt dann in Traurigkeit und Klagen, während die andere fröhlich wird. Es sei übrigens bemerkt, daß die Weiber ganz genau wissen, was in dem Buschlager vor sich geht — daß dort nämlich die Beschneibung vorgenommen wird —, aber niemand spricht hierüber ein Wort, wie überhaupt nicht einmal der Gatte mit der Gattin je eine Silbe über geschlechtliche Dinge äußert. Es herrscht nur eine Ueberzeugung, auch unter den Fulbe, daß all diese aethiopischen Stämme von einer ungeahnten und unvergleichlichen Keuschheit seien.

Natürlich kann es nicht unterbleiben, daß die Weiber trotz aller Furcht vor den Tönen doch zuletzt einmal auf den Busch klopfen und über das Wesen der unheimlichen Buschstimmen aufgeklärt sein möchten. Dann sagt man ihnen, daß Langa ein Urahn sei, der zum Biertrinken und Essen käme, daß man ihn fürchten müsse, und daß er nur wenige freundlich anspreche. Die Beschneibung selbst wird aber ganz bestimmt und klar mit dem Langa in Verbindung gebracht, und jeder Tschamba, mit dem ich über die Sachen sprach, hat mir mit aller Bestimmtheit versichert, daß der Nichtbeschnittene auch nicht in den Langaverband aufgenommen werden könne.

Mädchen werden nicht beschnitten. Dagegen werden ihnen die beiden mittleren der oberen Schneidezähne herausgeschlagen, was bei den Knaben nicht stattfindet. Diese Goja genannte Zeremonie soll aber in gewissem Sinne der Beschneibung der Burschen entsprechen. Demnach werden alle vier Jahre die Mädchen in der Stadt versammelt, und ein Mann schlägt ihnen oben zwei Schneidezähne in der Mitte heraus. Da gibt es weder Nassa noch Laeren. Jeder Mann kann der Operation zusehen. Die folgenden vier Tage dürfen die entzahnten Frauen nur Bier trinken und nichts Festes

essen. Dann ist ihre Dulbezeit vorbei. Die Lücke zieht sich ziemlich stark zu.

Tschamba; Jugendliebe, Verehelichung, Beischlaf, Kinder.

Jugendliebe. Verehelichung. Beischlaf. Kinder. Mit dem Abschluß der Beschneidungszeit beginnt für die Burschen aber auch der Eintritt in das Interessenleben der Minne, auf deutsch: der Junge verschafft sich möglichst schnell einen Schatz — eine Freundin. Freund und Freundin nennen sich gegenseitig ssamura. Die Anknüpfung ist eine sehr bequeme: Wenn ein Bursch ein Mädel am Brunnen oder beim Tanze sieht, zupft er sie am Aermel, daß sie ein wenig mit ihm zur Seite trete, und fragt sie dann: „Willst du meine Ssamura sein?" Wenn das Mädchen zustimmt — was mit Sicherheit der Fall ist, denn diese Naturkinder wissen sich ihre gegenseitigen Empfindungen besser abzutasten als wir im Denken erzogenen und daher im Empfindungsaustausch vergröberten Menschen — dann sendet der Bursch dem Vater der Maid am anderen Tage die ersten Geschenke, die von da an häufig wiederholt werden. Es sind keine großen Gaben; sie beschränken sich auf Hühner, kleine Jagdbeute und dergleichen.

Und von da an schlafen der Bursch und das Mädchen, die beiden Ssamura, miteinander, bald sie im Hause seiner Eltern, bald er im Gehöfte der Ihren. Aber niemand spricht davon. Niemand schenkt dem auch nur eines Augenaufschlags Beachtung. Angeblich schlafen die beiden Liebenden wie Kinder völlig harmlos miteinander — ich will diese Möglichkeit gar nicht bestreiten; denn es wird uns viel zu schwer, uns in das Sexualleben dieser urkeuschen und urnatürlichen Völker hineinzudenken. Jedenfalls wird alles als ein großes, tiefes Geheimnis, d. h. als ein selbstverständliches, das keiner Beachtung wert ist, behandelt und das Verhältnis in diesem Sinne auch gewissermaßen respektiert. Und das dauert so an die zwei bis drei Jahre.

Aber eine Heiratsverpflichtung liegt nicht darin. Wenn einmal Streit ausbricht, gehen beide auseinander, und dann heiratet wahrscheinlich jedes einen anderen, nur nicht diesen ersten Ssamura; und das, ohne daß ein oder der andere nun für das Leben gekränkt oder die Maid in ihrem sozialen Ansehen auch nur im allergeringsten geschädigt sei. Wenn dagegen die Ehefrage reif wird, so arbeitet der Bursch für seinen Schwiegervater etwa ein Jahr in der Farm, beim Hausbau und dergleichen — ohne daß er dadurch natürlich von der Pflicht, seines Vaters Farmen in Ordnung zu halten, enthoben wäre.

Für die Verehelichung selbst hat der Bursche dann dem Schwiegervater die anerkennenswerte Menge von 20 großen Krügen Bier zu leisten. Dies Sorghum-Bier gilt den Tschamba über alles, wenn sie auch Barma (= Bier) aus Mais (= bankara) herzustellen wissen. Gegen Abend bringt der Bursch dann noch eine Gilla, d. i. ein Hackenblatt in der Form der Battahacken, zu seinem Schwiegervater. Er legt das Hackeneisen in dem Empfangs- und Durchgangshause nieder und nimmt seinerseits vom Vater die Braut in Empfang. Die Freunde des Burschen stellen sich mit ein und bilden bei der Heimführung der Braut einen Zug. Die Braut selbst schreit nicht, zeigt keinerlei Trauer oder Schmerz, sondern geht in Gelassenheit mit. Alles das vollzieht sich in fröhlicher Ruhe und gemessener Würde. — Die Ausstattung wird erst fünf Tage später der jungen Frau zugesandt.

Die Brautnacht selbst wird den Ehevollzug nicht erleben. Die langsame Annäherung erfordert zwei bis drei Tage, und dann wird sittegemäß der Jüngling der Jungfrau noch ein Huhn und eine Gilla stiften müssen, ehe sie ihm willfährt. Die Stellung der Koitierenden ist die aethiopische. Der Mann hockt nieder und hat die Frau, die sich angeblich hier mit den Armen rückwärts auf den Boden stützt, hochgezogen und hält sie mit seinen Armen um den Nacken umschlungen. Die Beine des Weibes liegen um die Lenden des Mannes. — Hier möge noch das Ergebnis einer Unterhaltung mit einem Manne niedergelegt werden, der lange Jahre bei den Tschamba Sklave gewesen und in dieser Zeit nicht deren Keuschheit, wohl aber deren Sitten angenommen hatte. Der Mann äußerte sich über diese Form des Beischlafes folgendermaßen: Es wäre bei den alten Tschamba die einzige, die als anständig gelte und derzufolge man unbedingt auf Nachwuchs rechnen könne; einige wenige, in der näheren Umgebung der Fulbesiedelungen ansässige Tschamba hätten die bei den Fulbe übliche Deckungsform angenommen; das gelte aber bei den alten Tschamba als widerlich; außerdem hätten diese beobachtet, daß solche Ehen geringe Aussicht auf baldige Nachkommenschaft hätten. Im übrigen hätte er, der frühere Tschambasklave, der mit einem Tschambamädchen verheiratet gewesen sei, diese Frau nie bewegen können, den Koitus mit ihm in der Decklage auszuführen; wenn man den Koitus in der Hockstellung ausführe, so wäre es für keinen Mann möglich, ihn ein zweites Mal in der gleichen Nacht oder auch nur in der nächsten zu wiederholen; vielmehr verlöre man alle Kraft dabei, während man den Koitus in der Decklage sehr gut mehrfach in jeder Nacht ausführen könne, wenn man nur von Zeit

zu Zeit eine Nacht aussetze, was die Fulbefrauen, mit deren einer er jetzt verheiratet sei, denn auch sehr schätzten; denn diesen komme es weit weniger auf reichlichen Nachwuchs als auf reichlichen Geschlechtsgenuß an. — Ich halte diese Ausführungen aus den Grenzgebieten zweier so weit verschiedener Rassen und Kulturen für wichtig genug, um sie dem Aktenmaterial einzufügen.

Im allgemeinen verlangt und erwartet man, daß das Mädchen in der Brautnacht Blut verliere. Aber man spricht sich im Falle eines Ausbleibens solchen Zeichens nicht mit den Schwiegereltern, ja nicht einmal mit der jungen Frau aus. Das widerspricht dem Keuschheitssinn der alten Tschamba. Immerhin verbreitet das Gerücht solcher Tatsache sich doch nach und nach, und die junge Frau entgeht dann nicht reichlichem Gespött, das zwar auch wieder verhalten ist, aber deswegen nicht weniger beißend zu sein braucht.

Die Ausstattung folgt fünf Tage nach der Verehelichung und besteht in Töpfen (= kjaela) und Kalebassen (= maga). Ein Mörser wird nicht mitgesandt, da die Tschamba ihn nicht kennen. Sie reiben ihr Korn nur mit Steinen.

Das junge Ehepaar lebt im Gehöft des Vaters des Ehemannes und bleibt dauernd darin wohnen. Das ist der große Unterschied, der das soziale Leben der Tschamba ganz anders als das der meisten anderen Splitterstämme Nordkameruns gliedert: Während bei den anderen das junge Ehepaar einige Zeit nach der Verheiratung als junge, triebkräftige Familienzelle aus dem Gehöft des Pater familias in ein eigenes Heim verpflanzt wird, bleibt der Familienring bei den Tschamba fest geschlossen; bei ihnen ist die Familie eine Einheit, eine Wirtschaftsgenossenschaft; alle Familienmitglieder haben gemeinsam die gleichen Farmen zu bewirtschaften und an ihren Ergebnissen sittengemäß und ihrer Stellung entsprechend herkömmliche Anrechte. Bei den Tschamba verhält sich dies also wie bei den Westaethiopen, dann wie bei den Joruba und deren Verwandten am Benue.

Die Arbeitsteilung der Geschlechter im Familienverbande ist folgende: Die Männer bauen die Häuser, wobei die Frauen nur Wasser herbeitragen und den Boden klopfen; die Männer spinnen und weben; alle Holzarbeit, das Formen der Tonpfeifen zum Rauchen und der größte Teil der Farmarbeit fällt ihnen zu. Die Frauen ihrerseits tragen Holz und Wasser, bereiten Oel und kochen die tägliche Nahrung. In ihren Händen liegt die Töpferei und Kalebassenherstellung; sie helfen dem Manne bei der Farmarbeit und haben eo ipso die Fürsorge für die Kinder, die nicht im Rückenleder der Komai, sondern auf der Seite, oft auch auf der Schulter in Reit-

stellung getragen werden; im übrigen tragen sie wie die Männer alle Arten von Lasten, Holz, Körbe und Töpfe auf dem Kopfe; irgendwelches Schultertragen ist durchaus unbekannt.

Das Feuermachen erfolgt auch hier lediglich mit Stein und Eisen. Das Bohrfeuerzeug ist gänzlich unbekannt. — Das führt aber unbedingt zur Besprechung der Stellung der Schmiede, die die beiden wichtigsten Kulturgeräte der Tschamba, Feuerzeug und Hacke herstellen. Die Schmiede (siehe weiter unten) sind bei den Tschamba ungemein geehrt; die Tschamba selbst sagen: sie sind geachtet wie die Könige. Und trotzdem wird kein Mensch sich je mit einer Schmiedefamilie durch die Ehe in Beziehung bringen wollen; man heiratet nicht ihre Töchter und gibt die eigenen nicht ihren Söhnen. Die Schmiedefamilien heiraten demnach stets untereinander. Dieser strenge Abschluß einerseits und die Achtung, die man ihnen entgegenbringt, anderseits wurden mir von den Tschambaalten mehrmals betont; es war ihnen wichtig, daß ich darüber keine falsche Anschauung mit nach Hause nähme. Fernerhin: die Schmiede stehen in einem bestimmten Zusammenhang mit allen heiligen Dingen. Man glaubt sowohl, daß von ihnen die Schwirren und Jeskinna stammen, als daß sie die Urheber der Beschneidung seien. Solche Angabe ist nicht durchaus beweisend, da alles Gerät, das heute zu den Zeremonien benutzt wird (Schwirren, Glocken, Messer usw.) von Eisen ist, früher aber gerade so gut aus anderem Stoff bestanden haben kann. Nur größere Reihen von Uebereinstimmungen und Sinnworten der Entwicklungstendenz beweisen: nie verbale Volkstradition!

Das Volk der Tschamba zerfällt in verschiedene Familien, als da sind: Dingkuna, Sankuna, Salkuna, Pellakuna, Turrukuna, Bamsonkuna, Ulerukuna, Samkuna, Lentschukuna, Kwamkwamkuna usw., womit für uns zunächst nur Namen gegeben sind. Denn ich habe keine Spur irgendeines Totemismus feststellen können, in dem Sinne, daß irgend jemand ein heiliges Tier oder Gewächs besonders verehre, nicht verzehren dürfe usw. Eine einzige Angabe dieser Art fand ich. Es gibt auch eine Familie Jamkuna, die ißt nicht den Hund. Nun heißt der Hund hier: Jagala oder Jagara. Da „kuna" Familie bedeutet, so kann „Jam" eine abgekürzte Form des Wortes für Hund sein; also würden wir die Bildung der Familiennamen ebenso annehmen dürfen, wie bei den Dakka, bei denen in jeder Vorsilbe das Tier oder Gewächs angegeben ist, das verschmäht werden muß. Späteres Studium wird also wahrscheinlich die einstigen Wappentiere der Tschambafamilien noch feststellen können. Dies

ist um so wahrscheinlicher, als mit dieser Familien-Kuna-Gliederung strenge Exogamie verbunden ist. Niemand darf einen anderen aus gleichnamiger Familie ehelichen. — Uebrigens, wie schon oben bemerkt, heiratet die Familie Lamkuna (von Lama = Schmied) nur untereinander, nie mit den andern.

Man erwartet, daß das junge Weib zwei oder drei Monate nach der Verehelichung schwanger sei und vom Zeitpunkte des Ehevollzugs an in 9 bis 10 Monaten gebäre. Die Geburt geht im Hause vonstatten. Die Kreißende nimmt auf einem Stein Platz. Es helfen ihr zwei ältere, erfahrene Frauen. Eine sitzt hinter ihrem Rücken und umfaßt die rückwärts angelehnte Gebärende mit den Armen. Die andere sitzt vor oder zwischen den gespreizten Beinen der Wöchnerin, bereit, die Frucht in Empfang zu nehmen. Sissa, die Nabelschnur, wird mit einem Sorghumstengel abgeschnitten. Nja, die Nachgeburt, wird im Hofe vergraben. Der Nabelstrang fällt dann bei Knaben drei, bei Mädchen vier Tage nach der Geburt ab. Am siebenten Tage gibt der Vater dem Kinde den Namen. Dieser wird stets aus den in der Vaterlinie üblichen gewählt, und zwar nach feststehenden Gesichtspunkten immer der eines verstorbenen Mitgliedes, also für Knaben der eines Vaters, Großvaters, Vaterbruders usw., für Mädchen der einer Großmutter, Vatersschwester, Tante, Großtante usw. Man gibt den Namen eines Verstorbenen in jeder Familie immer nur *einem* Sprossen, nie etwa so, daß *zwei* Lebende diese bedeutungsvolle Namenserbschaft teilen können! Was das bedeutet, ist klar ersichtlich.

Solange das Kind keinen Namen hat, muß die Mutter daheim bleiben. Nun aber steht ihr freie Bewegung zu. Buben und Mädchen hängen etwa nur drei Jahre von der Mutter ab, die Väter sollen aber stets sehr freundlich zu ihnen sein, viel mit ihnen spielen, wenn sie abends von der Farm heimkommen und der Mutter auch hie und da manche Wartung abnehmen, die man sonst nur vom weiblichen Geschlecht erwartet. Die Angaben über das Aufwachsen der Jugend sind so schwankend, daß ich sie nicht wiedergebe; aber sicherlich weicht ihre Erziehung nicht sonderlich von der anderer Stämme ab. Vom dritten bis vierten Jahre resp. vierten bis fünften Jahre an werden sie in spielender Weise in das Werktagsleben der mütterlichen und väterlichen Tätigkeit eingeführt. Und dann wachsen sie in die Arbeitsschule der Wirtschaftsfürsorge hinein, in ebenmäßiger Zunahme der Kräfte und ihrer Anwendung, bis die Beschneidungszeit die Burschen mit einem Ruck aus dem ausschließlichen Familienkreise heraus und in die Interessensphäre dieses sozialen „Staatsverbandes“

hineinführt, und die Mädchen mit den ersten Anzeichen der Reife ahnungsvoll ihre Augen aus dem Gehöft der Eltern hinaus über die Burschen der Nachbarfamilien hingleiten lassen. —

Tschamba; Alter, Krankheit, Medikamente.

Alter, Krankheit, Orakel, Verzauberung, Medikamente. — Auch die Tschamba stehen im Rufe, ein ungemein gesundes Volk zu sein, dessen Alte älter werden, als manchem jungen Ehepaar im Hinblick auf die von unten heranwachsende und zu ernährende Kinderschar lieb ist. Denn freie Selbstverfügung über den Besitz tritt natürlich erst dann ein, wenn die Aelteren entweder aus natürlicher Ursache oder freiwillig das Regiment aus den Händen geben. Nun kann ein solcher Aethiop ganz gut mit hundert Jahren noch genügende geistige Frische und körperliche Rüstigkeit haben, um allmorgentlich selbst das Korn an die verschiedenen Familienparzellen herauszugeben und die Bestellung der Farmen anzuordnen Solches kommt öfter vor, und die Tschamba wußten mir mehrere Fälle anzugeben, in denen ein etwa hundertjähriger Mann („der die Ankunft der Fulbe im Battalande als junger Mann miterlebt hat") mehrere etwa achtzigjährige Söhne, etwa sechzigjährige Enkel („die schon gelebt haben, als der erste Weiße den Benue heraufkam!"), eine Reihe vierzigjähriger Urenkel („die gegen die Fulbe fochten, als sie von Norden aus das Tschambaland erobern wollten und zurückgeworfen wurden") und eine Unzahl kleiner Ursprossen in seinem Gehöfte beherbergte. Häufig sind solche Beispiele allerdings nicht, denn mehrere schwere Hungersnöte und Kriege gegen die Fulbe haben die Tschamba arg mitgenommen. Aber in den höheren und besonders in den Gebirgsorten soll es solche Fälle noch geben.

Natürlich aber geht der familiäre Umbildungsprozeß hier ebenso wie bei den anderen Völkern gleicher Art vor sich. Wird der alte Herr allzu greis, so entziehen die „jungen Alten" (der dritten Skala) ihm nach und nach die Oberleitung, setzen ihn auf sein gutes Altenteil und bringen so in den familiären Wirtschaftsbetrieb mehr Energie und Elastizität. Also hat mancher zu solcher Reife herangewachsene Sohn sein Erbteil schon in Verwaltung und Besitz, ehe der alte Herr noch die Augen zugemacht hat. — Der Weg zum Ende ist hier aber folgender:

Wenn jemand erkrankt, geht ein Angehöriger zu einem Geba, d. i. einem Wahrsager, der das Saa genannte Orakel abliest. Dieses mag an anderer Stelle beschrieben werden. Für unsere Untersuchungen genügt es, festzustellen, daß der Wahrsager seinen Beruf vom Vater oder einem besonders geschickten Orakelkenner erlernt, daß er also die Kunst nicht etwa ererbt. Sobald die Familie aus dem Verlaufe

des Orakels erkennt, daß ein Deera oder „Zauberer" die Krankheit verursacht hat, bringt sie gar nicht mehr lange in den Geba, das Geheimnis des Namens zu verraten, sondern wendet sich direkt an den König und trägt dem den Fall vor. Denn die Untat und Bestrafung eines solchen gemeingefährlichen Zauberers ist natürlich nicht nur Sache der diesmal betroffenen Familie, sondern der ganzen Gemeinde. Und so wird die Angelegenheit auch behandelt. Der König hat einen eigenen Sitz, das ist ein Steinblock, der Bunga genannt wird. (Irgend etwas Besonderes soll an dem Stein nicht sein, es ist ein natürlicher Block). Der König stellt sich auf seinen Bunga und ruft über die Ortschaft weit hin. Er ruft, daß der und der erkrankt sei, daß erwiesenermaßen ein böser Deera (Mann oder Weib) der Urheber der Krankheit sei — daß dieser Schlimme, wenn er den Kranken nicht sofort freigäbe, von ihm, dem Könige, herausgesucht und dann getötet werden würde. Solche Drohung soll manchmal zur Folge haben, daß der Zauberer von seinem Opfer läßt. Dann scheint man die Sache auf sich beruhen zu lassen.

Wenn der Zustand des Kranken sich aber nicht bessert, man infolgedessen zu dem Glauben gezwungen ist, daß der böse Zauberer sein Opfer immer noch gepackt hat, dann schreitet man zum Ordal, dem die ganze Gemeinde sich unterwerfen muß. Es wird aus giftigen Baumrinden der Trank Nura bereitet. Jedes Gemeindeglied, einer nach dem anderen, muß ihn schlürfen. Die meisten werden ihn wieder von sich geben, und die sind dann unschuldig. Einer aber wird ihn bei sich behalten und unter schweren Qualen sterben. Das ist dann der Zauberer.

Aber nicht nur auf Magie und magisches Heilungsverfahren läßt man sich bei der Behandlung der Krankheiten ein. Man weiß auch verschiedene Medikamente – gana anzuwenden, und kennt ebenfalls die Massage – neumbia, die auch hier mit Blättern ausgeführt sind, die man brüht und dampfend auflegt.

Tschamba; Tod, Begräbnis, Wiedergeburt, Mädchenweihe, Ahnenopfer, Regenzauber.

Tod, Begräbnis, Wiedergeburt, Mädchenweihe, Ahnenopfer, Regenzauber. Ist dem Leidenden aber auf keine Weise mehr zu helfen und verscheidet er trotz aller Bemühungen, so wäscht und rasiert man seinen Leichnam. Bei männlichen Leichen läßt man eine lange, schmale Haarlinie, die vom Nacken über die Mittelhauptnaht zur Stirn verläuft, stehen, bei weiblichen einen Handteller großen, runden Fleck in der Mitte des Hinterkopfes. Einen Unterschied macht man außerdem in der Weise, daß man die Männerleichen über und über mit Kassa, d. i. roter Erdfarbe, bestreicht, die Frauenleichen dagegen nicht.

Danach preßt man die Leichen in der Weise zusammen, daß die Knie hoch heraufgeschoben werden, daß die linke Hand unter der linken Wange, die rechte oben auf der rechten Wange liegt. Man schnürt und umwickelt die Leiche dann mit Jergossa, d. i. das starke Webstoffband, das bei Werre und Nambji hergestellt werden soll und allenthalben hoch bewertet und für die Bestattungszwecke verwendet wird. Inzwischen richtet man auch das Grab her. Es wird draußen, im Busch außerhalb des Ortes, angelegt. Zunächst wird ein mannstiefer Schacht ausgehoben, dann von dieser Sohle aus ein Stollen in der Richtung nach Sonnenaufgang seitwärts ins Erdreich geführt. Diese Gräber scheinen, besonders in älterer Zeit, ganz bedeutende Tiefbauanlagen gewesen zu sein.

Man benötigte Zeit zur Herstellung und konnte nicht am gleichen Tage den Verstorbenen beisetzen. Man ließ Frauenleichen zwei, Männerleichen drei Nächte außerhalb des Grabes. Danach wurden sie in den Kanal gelegt, und zwar so, daß die linke Hand unter die linke Wange, die rechte Hand über den Kopf zu liegen kam. Die Tschamba sagen: „Legt man die Leichen nicht so, daß die rechte Hand oben auf dem Kopfe liegt, so kann der Tote nicht als Kind wiederkommen." Das Gesicht der Leiche wird nach Süden, der Unterteil also nach Westen gerichtet. Die Tschamba legten Gewicht darauf, daß ich die Richtungen genau vermerke, denn, wenn man es anders mache, „nütze die ganze Bestattung nichts!"

Fernerhin gibt man der Leiche bei: eine Axt – burra, einen Speer – binga (nie aber einen Bogen oder ein Bogengerät!) und ein Messer – jerra. Auf keinen Fall darf man das Grab zuschütten, denn „dann höre der Tote nicht, was man ihm (beim Opfer) sage." Der Schacht wird oben mit einem flachen Stein zugedeckt, auf den dann eine kleine Lehmspitze gesetzt wird. Dieser Grabkegel soll nur dem Zweck dienen, daß man das Grab wiederfände und darauf opfere.

Die Feierlichkeit der Begräbniszeit richtet sich auch hier danach, ob der Verstorbene ein junger Mensch in arbeitstüchtigem Alter oder ein verbrauchter Greis war. Im ersteren Falle wird viel geweint und geklagt, in letzterem aber getrommelt, gezecht und getanzt. Wenn der Tote aber ein alter Mann (nicht etwa eine alte Frau!) ist, wird beim Begräbnis geschwirrt — für junge Menschen kommt das natürlich nicht in Betracht. Wenn Frauen und Kinder zur Zeit des Begräbnisses eines alten Mannes das Tönen der Schwirrhölzer hören, so sagen die Männer ihnen erklärend, daß der Urahn gekommen sei, den

Toten zu holen und zu sich zu nehmen. Das ist nur für alte Männer! Für alte Frauen und Männer aber erscheint beim Leichenfest gleichermaßen der Nassa, die Büffelkopfmaske mit den Lärenbläsern. Nie aber geschieht das für jüngere Leute.

Wo der Tote nach dem Begräbnis hingeht, wissen die Tschamba nicht zu sagen. Mit aller Bestimmtheit versichern sie aber, daß jeder Tote in einem kleinen Kinde der Vaterfamilie, einem Enkel, Urenkel oder Neffen oder sonst wieder geboren werde. Darüber könne kein Zweifel sein, sagen sie. Als Beweis führte ein alter Mann in Laro an, „man könne ja an jedem Kinde genau sehen, wer es sei, denn jeder wiedergeborene Tote sähe genau so aus wie in früherer Lebenszeit und ehe er begraben sei." Man sieht also, die Tschamba gehen in der Aehnlichkeitsfeststellung noch weiter als unsere nordischen Mütter und Tanten, die jedes Kind „ganz dem Vater" oder „der Mutter wie aus den Augen geschnitten" finden.

Am bezeichnendsten äußert sich die Wiedergeburtsidee bei der Verehelichung eines Mädchens. Das muß irgendwie mit dem Verstorbenen in Beziehung gebracht werden, damit sie den jungen Leib der Fruchtbarkeit weihen. Der Vater bringt das Mädchen also in der Hochzeitszeit mitsamt einem Hahn (gleichgültiger Farbe) und einem Topf Bier zum Grabe seines eigenen verstorbenen Vaters (oder Großvaters) — er schlachtet den Hahn, daß das Blut auf den Grabkegel träuft, und betet: „Mein alter Vater, hier ist meine Tochter, die hat noch nicht geboren. Nun mache du, daß sie ein Kind gebiert. Hier hast du einen Hahn und Bier. Ich bitte dich sehr!" Danach gießt er über das Grab noch das Bier aus. Der Hahn wird in die Stadt genommen und dort geröstet. Er wird unter den kleinen Kindern verteilt, die die Leckerbissen genießen. —

Bemerkt sei, daß diese Mädchenweihe ihrer Familienbeziehung nach nicht ganz klar scheint. Ein Tschambamann versicherte mir, ehe das Mädchen heirate, werde ein Geba gefragt, ob es zwecks Konzeption zu den Gräbern der Brautfamilie (?) oder der Bräutigamsfamilie gebracht werden solle.

Wenn nun eine jung verheiratete Frau nicht schwanger wird, so nimmt man an, daß irgendein Verstorbener die Fruchtbarkeit resp. die Wiederkehr eines Abgeschiedenen zurückhalte. Man geht dann also zu einem Orakelmanne (– net-gebea oder schlechtweg gebea) und der muß sagen, ob vaterseits oder mutterseits der jungen Frau eine Behinderung auferlegt ist. Deshalb muß im ersteren Falle eine Schwester des Vaters (– mala) sie mit Opfer zum Ahnengrabe der Vaterfamilie der jungen Frau (!) bringen. Wenn aber die Mutterfamilie daran schuld

sein soll, dann geht der Mutterbruder (= muna) mit ihr hinaus zu den Gräbern der Mutterfamilie. — Jedenfalls gewann ich aus den Schilderungen der Leute den Eindruck, als nähme man an, daß das Kind der jungen Familie aus der Sippe des Mannes wiedergeboren, daß aber jede Behinderung der Vermehrung aus der der Frau hergeleitet werde.

Wenn die junge Frau dann gebiert, so erhält das Kind sieben Tage nach seiner Erscheinung entsprechend seiner vom Großvater sorgfältig aufgesuchten Aehnlichkeit den Namen jenes, den man im Kinde wiedergeboren glaubt, und den man anscheinend in der Vater(?)familie finden zu müssen überzeugt ist.

Die starke, tellurische Beziehung des Manismus tritt auch hier in einem besonderen Opferfeste zutage, das dem eigentlichen großen Erntefest, dem Bisnjama folgt und den Ahnen gewidmet ist. Dies Opferfest heißt Wad'njina oder Waderjina und wird von jedem Familienhaupt in seinem eigenen Gehöft abgehalten. Er nimmt dazu einen Hahn oder ein Huhn und begibt sich mit den Angehörigen vor einen Sorghumspeicher. Auf dem Platze vor dem Kornhause dreht er dann dem Huhn das Genick herum und wirft es in den Speicher. Sterbend wirft das Huhn sich hin und her. Alles wartet gespannt auf das Ende! Im Augenblick des Verendens grüßt die Familie es noch mit Händeklatschen. Aus der Lage des verstorbenen Huhnes erkennt man aber die nächste Zukunft, ob sie der Familie Gutes oder nicht Gutes bringen wird. Ist das Hühnertier auf dem Rücken liegend verendet, so ist das ein recht gutes Zeichen. Dann freut man sich. Haucht es aber auf der Brust liegend den Geist aus, so will das nichts Gutes für die nächste Zukunft besagen.

Der Pater familias gießt an der Opferstelle dann noch Bier aus und betet etwa folgendermaßen: „Meine Großväter, meine Väter! Ich bringe euch einen Hahn (oder ein Huhn) und Bier. Ich hoffe, daß mein Haus, meine Familie und mein Farmland gut sein werden. Ich bitte euch! Ich bitte euch! Ich bitte euch! Helfet mir hierzu!" Nachdem der Familienvater dieses Hauptopfer für die ganze Familie dargebracht hat, kann jedes andere Mitglied, das etwa Besonderes auf dem Herzen hat, auch daran kommen und seine Opfer an gleicher Stelle darbringen, und beten, was es auch sei.

Den königlichen Ahnen naht das Volk sich aber, wenn Regennot ist und die Gefahr besteht, daß das ausgestreute Saatkorn im Boden vertrocknen und ohne Nässe von der Sonne versengt werde. Dann wendet das Volk sich an den Ahnherrn des Gara, des Königs, und zwar geht es zu seinem Herrscher und bittet ihn, das Opfer im Namen aller darzubringen. Der König nimmt dann einen schwarzen Schafbock

(= ber-dinga) oder in Ermangelung dieses einen schwarzen Ziegenbock (= woa-dinga). Mit diesem und einem guten Topf Bier sowie Mehl begibt er sich dann zum Grabe seines Vaters oder Großvaters.

Der König schlachtet das Opfer über dem Grabe, gießt das Bier darüber und schüttet das Sorghum-Mehl aus. Dann betet er: „Mein Vater (oder Großvater)! Ich weiß nicht, was es ist. Alles Volk kommt zu mir und sagt: „Alles Korn verdirbt uns!“ Mein Vater, wir haben keinen Regen, und doch haben wir alles gepflanzt. Wenn es nicht regnet, wird kein Essen da sein und viele Leute werden sterben. Mein Vater! Wir bitten dich! Wir bitten dich! Wir bitten dich! Hilf uns!“ — Nach diesem Gebet geht der König heim. Man ist überzeugt, daß es nun regnen wird. — Die Schwirren werden bei diesem Opferfeste **nicht** geschwungen. —

Hier wie bei manchen anderen Stämmen dieser Art finden wir aber, daß nur eine bestimmte Persönlichkeit in der Totenwelt zum Regen verhelfen kann, der verstorbene Vater eines Königs, oder der verstorbene Vater eines Regenmachers, nicht aber die Gesamtheit der Ahnen! Diese können nur insgesamt die Erde beeinflussen, vielleicht jedes für seine Familie, aber immer nur der eine vermittelt den Regen und ähnliche Himmelserscheinungen, die nach der Ansicht dieser Leute aus der Erde stammen. Das ist die Quintessenz der tellurischen Weltanschauung. —

Tschamba; Figurenpaare (Tauwa); Farmkultus.

Tauwa. Schlangenbisse. Farmkultus. Nun kommen wir zur Besprechung einer ethnischen Eigenart der Tschamba, die ich noch bei keinem anderen Volke so klar durchgeführt vorgefunden habe, auf die ich aber im Anfang dieser Volksbeschreibung schon hingewiesen habe.

Wenn man ein Tschambagehöft durch das Torhaus (= tara) betritt, so sieht man links im Winkel ein kleines Häuschen, das heißt Wula und wird nach seinem Inhalt auch wohl „Tauwula“, „das Wula der Tauwa“ genannt. Denn in ihm sind die beiden Holzfiguren „Tau“ bzw. „Tauwa“ (Plural) aufbewahrt. Es sind das stets zwei Figuren: eine weibliche, „Tau-kendoa“ und eine männliche, „Tau-wandoa“ genannt. Es ist stets ein Paar, und zwar ein Paar **alter** Holzfiguren. Denn wenn es richtige sein, wenn sie auf der Höhe ihrer Leistungen stehen sollen, dann müssen sie seit langen, langen Zeiten bis auf die derzeitigen Alten in der Familie vererbt sein — so behauptet der Volksglaube. Man betrachtet die beiden Tauwa als uralte, miteinander verheiratete Leute, als ein Ehepaar. Aber sie heißen nur einfach Tauwa und haben niemals persön-

liche Namen. Man hält sie auch nicht so geheim, daß Frauen und Kinder sie etwa nicht sehen dürften.

Auf keinen Fall können es Ahnenfiguren sein, weder hier noch bei den Tim, noch bei den Muntschi, noch bei den Tombo der Homburriberge. Jede Frage nach dieser Richtung stößt auf ein verständnisloses Stammeln. Die Tauwa haben nirgends etwas mit den Toten zu tun. Sie sind etwas wesentlich Verschiedenes und doch überall untereinander Gleiches. Nun erklären die Tschamba mit aller Bestimmtheit, daß sie diese Tauwa einst von den Schmieden erhalten hätten. Eine gleiche Anschauung traf ich später bei den Dakka. Aber die Schmiede haben sie nur hergestellt (Holzschnitzerei gehört zum Berufe der Schmiede); irgendwie mit dem Tauwadienste in Verbindung stehen hier die Schmiede nicht. Es gibt aber über den Ursprung der Tauwa eine ungemein lehrreiche Legende:

In alter Zeit ging einmal ein Jäger (= goktana) in den Wald. Eine Schlange (= bissa) biß ihn. Der Jäger hob den Bogen auf und schoß einen Pfeil nach der Schlange. Die verwundete Schlange lief weg. Als die verwundete Schlange ein Stück weit gekommen war, sagte sie: „Ich habe den Jäger gebissen. Der Jäger wird sterben. Der Jäger hat mich verwundet. Ich weiß also nicht, ob ich nicht heute sterben werde. Jedenfalls werde ich meine Medizin (= gana) essen." Der Jäger hörte das. Der Jäger ging der Schlange nach. Der Jäger sah, daß die Schlange zu einem großen männlichen Woana-Baume (im Fulfulde = kabidji oder kabidschi; im Haussa = barramagaba; im Kanuri = kabi; im Nupe = foro, wird bei letzteren gegen Blutstuhlgang angewendet, genannt, dessen Rinde bei allen Stämmen als glänzende Medizin gilt) ging und von seiner Rinde aß. Er sah, wie die Schlange dann zu einem kleinen, weiblichen Lengtepsina-Baume (im Fulfulde = bukubji; im Kanuri = gonogo; im Haussa = gondajeji; im Nupe = nungbere; der Genuß der Rinde dieses Baumes gilt auch bei diesen Stämmen als vorzügliches Mittel gegen die schädlichen Folgen des Schlangenbisses und wird auch als Pferdemedizin verwendet) lief und von seiner Rinde aß. Er sah, wie die Schlange dann zu einer Ganja (eine zwiebelähnliche Pflanze; im Fulfulde = gabel; im Haussa = gabelli; im Nupe = zenjukutschi genannt. Diese Zwiebelart gilt überall als uraltes Eingeborenenmedikament und wird in sehr vielen Gehöften nur zu diesem Zwecke angepflanzt und kultiviert) lief, wie sie dann von der Ganga nahm und genoß. Als der Jäger das gesehen hatte, sagte er: „Ich bin von der Schlange gebissen. Ich werde sicher sterben. Aber ich will es versuchen, ob diese Baumrinde und diese Zwiebel mir doch viel-

leicht helfen können." Der Jäger ging hin und aß erst von der Woanarinde. Dann ging der Jäger hin und aß von der Lengtepsinarinde. Endlich ging der Jäger hin und genoß von der Gangazwiebel. Danach ward der Jäger, obgleich er von der Schlange gebissen war, nicht krank. Die Schlange aber starb an der Wunde, die sie durch den Pfeil des Jägers empfangen hatte. Als der Jäger das sah und fühlte, daß er wieder gesund sei, eilte er heim und sagte zu seinen Leuten: „Ich wurde von einer Schlange gebissen. Ich schoß auf die Schlange. Die Schlange lief fort und dachte: „Ich habe den Jäger gebissen. Der Jäger wird sterben. Aber der Jäger hat mich verwundet. Ich weiß also nicht, ob ich nicht heute sterben werde. Jedenfalls werde ich meine Medizin essen." Dann lief die Schlange hin und aß von der Rinde eines großen, männlichen Woanabaumes. Dann lief die Schlange hin und aß von der Rinde eines kleinen weiblichen Lengtepsinabaumes. Dann lief die Schlange hin und aß von einer Gangazwiebel. Die Schlange hatte mich gebissen. Ich wußte, daß ich sterben würde. Ich wollte aber versuchen, ob die Baumrinde und die Ganjazwiebel mir nicht helfen könnten. Ich aß von der Woanarinde. Ich aß von der Lengtepsinarinde. Ich aß von der Ganjazwiebel. Ich wurde gesund. Die Schlange aber starb." Darauf pflanzten sich alle Leute die Ganja an und ließen sich von den Schmieden aus dem Woanabaume jeder eine männliche und aus dem Lengtepsinabaume jeder eine weibliche Holzfigur schnitzen. Das waren die Tauwa! Und so kamen die Tauwa mit der Ganjazwiebel zusammen in die Gehöfte der Tschamba. — —

Mit dieser Legende im Zusammenhange steht die Tatsache, daß man jede Ganjapflanze, die im Gehöft angepflanzt ist, als Eigentum der Tauwa betrachtet. Wird ein Mitglied einer Familie von einer Schlange gebissen, so nimmt man die beiden Tauwa aus ihrem Schrein heraus und setzt sie vor den Kranken hin. Weiterhin nimmt man von der Ganjazwiebel, bereitet einen Absud, reicht erst der Tauwa eine kleine Zwiebelgabe dar, und gibt dann das heilige Getränk dem Gebissenen. Fällt im Verlaufe dieser Darbietungen eine der beiden Tauwafiguren um, so nimmt man an, daß der Gebissene sterben wird. — Bis hierher können wir also ganz gut die Tauwalegende als eine rückwärts gebildete Erklärung einer alten Sitte bezeichnen. — Nun werden den Tauwa aber noch andere Opfer dargebracht.

Da ist zunächst das Opferfest = ganteboberma, das im Beginn der Regen- und Saatzeit abgehalten wird, also in einer Zeit, wo

das Korn im Lande schon rar geworden ist. Da bereitet man, obgleich man noch lange Monate bis zur neuen Ernte vor sich hat, ein gutes Bier und veranstaltet ein Trinkfest. Der Pater familias bringt die Tauwa auf den Hof. Er gießt ihnen Bier hin. Dann tötet er einen schwarzen oder roten Hahn — eine andere Farbe ist nicht statthaft — schlachtet ihn und läßt sein Blut über die Tauwa fließen. Auch klebt er ausgezupfte Federn dieses Vogels an die heiligen Figuren. Nach dem Opfer betet er. Er bittet, daß niemand außer den Dieben beim neuen Farmbau von den Schlangen gebissen werden möchte; die Farmdiebe möchten aber sicher von der Schlange getötet werden; er bittet, daß alle Welt gesund bleiben und daß der Acker gute Ernte tragen möge. — Bei dem Gebete redet er die Figuren mit Mama an, d. h. Großvater. Die Anrede Mama bietet man aber jedem alten Manne und nicht nur etwa Angehörigen. — Nach Abschluß dieses Gebetes geben sich alle Anwesenden einer emsigen Zecherei hin, von der man annimmt, daß sie den Saaten zugute kommen werde (!), und damit ist das Fest zu Ende. Am anderen Tage begibt sich alles, was gesunde Arme und keine Abhaltung hat, in den Busch hinaus, um sich an der Farmbestellung zu beteiligen.

Dem Gantebomerma im Frühjahr, in der Saatzeit, entspricht das Bisnjama in der Erntezeit. Seine Stellung zwischen den anderen Erntefesten werden wir nachher kennen lernen. Jedenfalls fällt es in die Zeit nach dem Schnitt der ersten Sorghumbüschel und wird eher abgehalten als das Womnambea, d. h. es liegt in der Periode, in der jede geschlechtliche Betätigung strengstens untersagt ist. Um es zu begehen, beschafft sich der Familienvater einen schwarzen und, wenn er keinen solchen erhalten kann, wenigstens einen ganz dunklen Hahn und eine gute Menge Bieres. Die Alten der Familie und die Langaschwinger lassen sich dann entweder in oder (mir ist das nicht ganz klar geworden) direkt vor dem Wula, in dem die Tauwa wohlverwahrt in einem großen Topfe wohnen, nieder. Die jungen Leute bleiben draußen. Der Pater familias schlachtet nun den Hahn und besprengt die Figuren entsprechend mit Blut. Man schüttet Bier vor die Figuren, und dann betet der alte Harr: „Gebt mir gutes Leben, Kinder, Gesundheit und Farmen in diesem Jahre!" Die Anwesenden heben dazu die rechte Faust auf und schütteln sie den Tauwa zu, ein Zustimmungszeichen, das vom Niger bis hierher weit verbreitet ist, und das im vorliegenden Falle bedeuten soll, daß man sich dem Gebet des Vorredners anschließe.

1 2 3 4

Heilige Figuren der Tschamba.

1–3) Tauwa 57, 30, 47, 36 und 40 cm hoch (Holz). 4) Tauwa binga, 51 cm hoch (Eisen). Vergl. Text S. 285 ff.

(Gezeichnet von Carl Arriens.)

Wenn nach diesem Gebete und Opfer irgend jemand von dem so geweihten Bier trinken will, muß er auch einen Hahn darbringen, der in gleicher Weise geopfert wird.

Es ist also zu erkennen, daß diese Tauwa in einem zweifellosen Verhältnis zum tellurischen Farmkultus stehen, und das erinnert uns daran, daß die entsprechenden, nur roher geschnitzten Doppelfiguren der Muntschi, die Kombo-kumba, auch neben der Haustür stehen und auch lediglich den Opfern für die Farmen gelten. Jeder Muntschi hat sie vor seinem Hause. Und nie erfuhr ich etwas anderes von den Kombo-kumba, als daß sie der Farmentwicklung gelten und die Opfer vor ihnen den Farmen Segen bringen sollten.

Tschamba; Die Schmiede, heilige Geräte, Oberpriester, Reifeerntefeste.

Die Schmiede. Heilige Geräte. Oberpriester. Reife-Erntefeste. Ehe wir dazu schreiten, in großen Zügen die wesentlichsten Momente des tellurischen Kultus, wie ihn die Tschamba pflegen, zu einem Bilde zusammenzufassen, müssen wir über die eigenartige Stellung, die die Schmiede im Kultus- und Legendenwesen des Volkes einnehmen, klar werden. — Jeskinna (siehe unten, eiserne Schellen) und Langa (eiserne Schwirren) werden meist in einem großen Topf außerhalb des Gehöftes, irgendwo im Busch unter einem alten Baume, sehr viel seltener an einem versteckten Platze im Gehöfte aufbewahrt. Der Ursprung der heiligen eisernen Geräte wird nur den Lama, den Schmieden, zugeschrieben, die ihrerseits selbst noch einige der merkwürdigsten, nämlich die sogenannten Lama, ganz allein beim Zeremonialtanze zu schwingen pflegen. Von ihnen soll auch die Beschneidung kommen und noch viel mehr.

Nach dieser Tradition gibt es im Kultusgut nichts Wesentliches, was man nicht von den Schmieden erhalten hat. Davon erzählen die Tschamba eine Legende, eine richtige Kultuslegende, die einer entsprechenden der Dakka sehr ähnlich ist. Gegen deren Ende wird auch geschildert, wie der Schmied den Menschen das Begräbnis zeigte und hierbei lehrte, wie man den Toten erst eisernes Gerät (wie Axt und Messer) mit ins Grab geben, dieses danach wieder herausnehmen und aus diesem Grabeisen eiserne Schellen (Jeskinna) und eiserne Schwirren (Langa) verfertigen solle — daß man fernerhin beim Schalle dieser „heiligen Geräte" (= woma; dieses Wort entspricht dem lauru im Fulfulde, dem sanam im Kanuri) den scheuen Frauen sagen solle: „Der Großvater kam heraus," und daß man damit die Frauen verscheuchen solle.

So schreibt die Legende den Schmieden den Ursprung des eisernen Woma zu. Was die Schellen anbelangt, so heißen diese eigentlich

nur kinna oder k(j)nnai. Das vorgesetzte „Jes“ entspringt dem Worte jessa = Blätter, weil man diese Schellen, auf Blätter gelegt, aufbewahrt. Die Blätter nimmt man aber vom Schibutterbaume (die Schinuß heißt im Tschamba = kilassa, im Fulfulde = karedje, im Kanuri = tosso). Die Fürsorge für die Woma ist dem Wombaa oder Womtgara anvertraut. Ich hörte beide Worte aus verschiedenen Distrikten, aber auch nebeneinander; sie bedeuten eben Herr oder Verwalter, oder vielleicht auch Besitzer der Woma. Er steht, wie wir eben sahen, gewissermaßen als Erbe der sehr geachteten Schmiedezunft nahe, die ihm stets das heilige Gerät erneuern und zuführen muß. Diese Beziehung drückt sich aber meines Wissens in keiner besonderen Sitte aus.

Als Priester und Herr des Woma hat der Womgara nun aber mit ziemlich allen Phasen des menschlichen Kreislaufes etwas zu tun.

Am deutlichsten tritt dies im Tellurismus dieser Stämme, und zwar im besonderen natürlich in der Zeit der Herbst- und Erntefeste, in der Ernte- und Reifeperiode hervor, die der Womgara sowohl einleitet wie abschließt. Die Reihenfolge der gesamten Opfer ist:

1. das Girsenga (Reifezeit einleitend);
2. das Bisnjama (für die Tauwa, siehe oben S. 285);
3. das Wadujina (für die Ahnen, siehe oben S. 283);
4. das Wornambea (Erntezeit abschließend).

Das Girsenga wird in der Zeit gefeiert, wenn die ersten Feldfrüchte zu reifen beginnen. Dann zieht der Womgara mit den Jeskinna und Langa in die Farmen. Er schneidet ein wenig Kornsprossen, wickelt sie in Blätter (kissina = nelbi im Fulfulde) und legt sie unter einen Stein. Man legt diese Opfergabe auf einen Weg, so daß der deckende Stein quer darüber beiderseits hinwegragt. Diese Wegstelle und Opfergabe können in Zukunft Männer unbedenklich entlang gehen und überschreiten. Frauen und Kinder aber müssen sie meiden. Die müssen in großem Bogen darum herumgehen.

Bei den Dakka erfuhr ich über diese Zeremonie Näheres (siehe voriges Kapitel). Sie wählen stets Blätter von den Bäumen, aus denen die Tschamba die weiblichen Tauwa machen. Nun mache ich auf folgende drei Beziehungen aufmerksam: 1. Dies Verfahren des Bedeckens mit einem Stein ist gleichbedeutend mit der Form des Behexens in allen diesen Ländern. Wenn ein Mensch einen anderen behexen oder bannen will, eignet er sich von dessen Haaren oder

Zeugfäden oder irgend etwas Körperlichem etwas an und belastet das mit einem Stein. Dann wird der andere schwach. Diese Steinbelastung bedeutet also eine Bannung oder Behexung. 2. Die Blätter, die die Dakka nehmen, sind von einem Baume, aus dem die Tschamba die weibliche Tau verfertigen (und Tam, also gänzlich ähnlich heißt auch bei Muntschi die weibliche der beiden Doppelfiguren). Demnach würde es eine Bannung der weiblichen Elemente sein, was aus dieser Steinbelastung der Blätter gerade dieses Baumes spricht. 3. Endlich dürfen die Weiber nicht über die Stelle hinwegschreiten, und vor allem ist in der folgenden Zeit der Beischlaf verboten. Also eine Linie der Enthaltung und Zurückschiebung der Weiblichkeit. Es ist wie ein philosophischer Grundgedanke, und mir deuchte, es müsse hier ein wichtiger Anhaltepunkt zu fassen sein. Es ist, als habe dieser tellurischen Weltanschauung ein bestimmter Sexualgedanke zugrunde gelegen — wo, wann, in welcher Richtung, das zu verfolgen ist hier nicht der Platz.

Nachdem das Girsenga, wie gesagt, vollzogen ist, geht der Womgara heim, und von diesem Augenblick an darf niemand weder vom neuen Erntegut essen, noch mit einem Weibe sich vermischen, sei es im ehelichen oder außerehelichen Beischlafe.

Wenn aber das Korn reif ist, dann wird das zweite Hauptfest (Zeremonie Nr. 4), das Womnambea oder Wornambea, gefeiert, und wieder ist es der Womgara, der es einleitet. Er zieht wieder hinaus und schneidet nun auf den verschiedenen Farmen die ersten Sorghumbündel, überall ein wenig und alles in allem etwa 10 bis 20 Lasten. Diese werden in die Stadt gebracht und Bier daraus bereitet. Das eigentliche Womnambea besteht dann darin, daß alle Gemeindeglieder von diesem gewissermaßen heiligen oder geweihten Bier trinken, nicht nur Männer, sondern auch Weiber und Kinder. Abends erschallen dann Jeskinna und Langa. Damit ist die Reifezeit fertig abgeschlossen; von nun an kann jeder von der neuen Ernte genießen und sich jeder in geschlechtlichen Verkehr einlassen nach Belieben. Die Erntezeit ist abgeschlossen, und es beginnt die Beschneidungsperiode. —

Der Womgara hat aber, wie gesagt, mit den meisten Veranstaltungen zu tun, mit Krankheitserscheinungen, Beschneidungen und Begräbnissen. Wenn z. B. ein Mann erkrankt und die besorgten Angehörigen zum Geba gehen, daß der sein Saa-Orakel lese, dann erhalten sie nicht selten zur Antwort, die Woma seien über den Mann böse und hätten ihn krank gemacht, weil er sie vernachlässigt

habe. Dann geht die Familie mit einem Opfertiere zum Womgara, und der bringt dieses dann den Langa dar und beschwichtigt sie so.

In den Händen des Womgara liegt der zeremoniell wichtige Flötentanz, der hier ebenso angesehen ist wie anderweitig. Ich sah ihn besonders schön in Jelba und Laro. Am letzteren Platze waren mit den Laeren Resonnanz-Kalebassen verbunden, an ersterem nicht. Der Trommler stand in der Mitte. Die Laerenbläser tanzten einen Reigen um ihn herum. Außerhalb der tanzenden Bläser gingen aber in Laro die vier Zeremonienmeister, und zwar der vorderste mit einem Stock und einer schlechtweg Lama genannten Eisenaxt. Der zweite tanzte mit einem ebenfalls Lama genannten Holzstück, das geschwungen war wie das Blatt der Axt. Der dritte hatte ein Kuhhorn, auf dem er von Zeit zu Zeit blies, der vierte auf seiner Brust die Go-ea mit den Beschneidungsmessern. Die Laerabläser hatten aber noch zwei Korbrasseln von gleicher Art, wie ich sie bei den Kuti erwarb; sie gehören mit zum Laerainstrumentengerät. Die vier Außentanzenden waren Womgara, Beschneidungsmeister und Schmiede. — Erwähnt sei, daß der Womgara n i e ein Schmied sein kann. — Außerdem tanzte bei dieser Vorführung noch der Nassamaskierte, ziemlich isoliert und ohne intimen Zusammenhang mit den anderen.

Diese Bläserkapelle der Laera befindet sich ebenfalls in Händen und Verwaltung des Womgara; er ist es auch, der die Ganga-Kürbisse auf seinen Farmen pflanzt, eine besondere Kalebassenart, die zur Herstellung der Schalltrichter dient, und der Womgara ist es, der die Laera repariert, wenn sie einmal zerbricht — was nicht gerade selten ist. Und wenn dann ein Fest im Anzuge ist, dann gibt der Womgara das wohlerhaltene Blasegerät heraus.

Die Stellung des Womgara ist erblich. Wenn ein solcher Priester stirbt, begräbt man mit ihm ein größeres Jeskinnabund und eine eiserne Langa. Es folgt dann eine Trauerzeit von zwei Jahren, in der kein Tanz, kein Trinkgelage, kein ungewöhnliches Fest gefeiert werden darf. Die ganze Gemeinde trauert. Den Kultus versieht in der Zwischenzeit der älteste Sohn des verstorbenen Womgara, ohne aber schon als vollgültiger Oberpriester angesehen zu werden. Nach Ablauf der zwei Jahre nimmt aber ein alter Mann aus dem Grabe des verstorbenen Womgara die mitbestatteten Jeskinna und Langa heraus und übergibt sie dem ältesten Sohne, der damit endgültig in die Stellung einrückt, die er bislang nur verwaltete.

Ich darf hier auf eine gewisse Parallelität hinweisen. Bei anderen Stämmen dieser Zentral-Aethiopen nimmt man nach Verfall der Leiche deren Schädel heraus, bewahrt ihn auf und nimmt an, daß aus dieser Reliquie der Geist des Verstorbenen in einer nachfolgenden Generation wiedergeboren werde. Hier nimmt man die Langa und Jeskinna aus dem Grabe des Zerfallenen und übergibt sie dem Nachkommen, der damit gewissermaßen der geheiligte Nachfolger wird. Es liegen gleiche Gedanken zugrunde. Die heiligen Instrumente entsprechen dem Schädel, wie ja die Töne, die sie hervorbringen, auch den Verstorbenen zugeschrieben werden, deren Schädel man verehrt. — — —

Das Gehöft eines Womgara pflegt meist schöner zu sein und besser gepflegt zu werden, als sonst eines in der Gemeinde. Denn alle Ortsbewohner helfen dem Oberpriester gern bei der Errichtung und Erhaltung seiner Wohnstätte. Ja, solche Bauhilfe gilt vielfach sogar als wichtige und heilige Sache. Denn abgesehen von allem anderen sind in diesem Hause auch verschiedene kleine Heiligtümer angebracht, die allen möglichen Leuten, auch Weiber und Kinder nicht ausgeschlossen, nützen können und von Zeit zu Zeit mit einem entsprechenden Opfer bedacht werden.

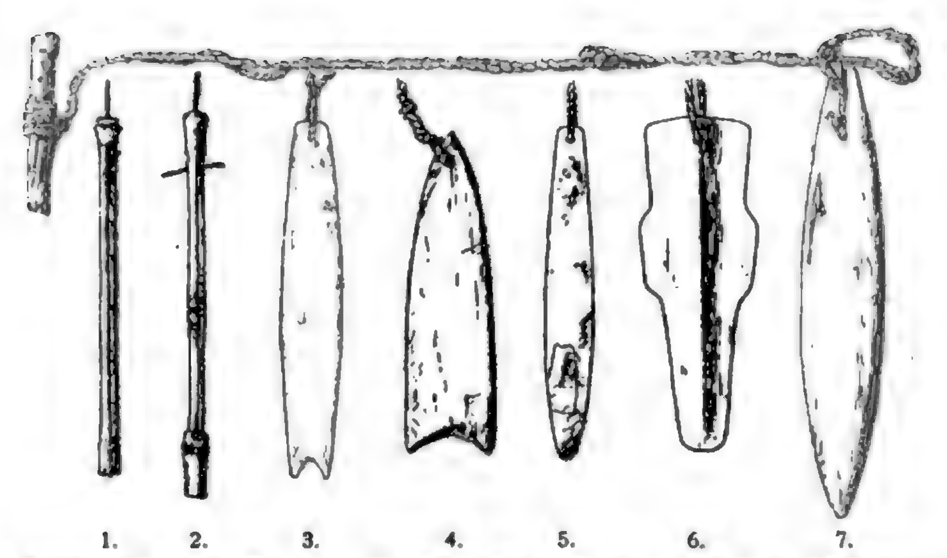
So befindet sich z. B. an der Außenwand des tara genannten Torhauses die tega genannte Stelle. Tega besteht aus fünf kleinen Hörnchen, die in der Wand eingemauert sind. Es ist eine Opferstelle, an die jeder geht, der von der Lungenentzündung gepackt wird. Indem er Tega opfert, glaubt er an seine Genesung. Ferner befindet sich auf der Hof- oder Innenseite Luria an der Wand dieses Torhauses, etwa in Schulterhöhe. Es ist dies eine Stelle der Wand, die mit vielen warzenartigen kleinen Erhöhungen bedeckt und mit roter Erdfarbe überschmiert ist. Luria ist eine Stätte, zu der Magenkranke pilgern, hier ihr Opfer darbringen und Heilung erhoffen.

Dagegen findet sich im Gehöft des Womgara kein Paar Tauwafiguren. Der Womgara hat mit den Tauwafiguren absolut nichts zu tun. Ganz ebensowenig geht ihn und seinen Wirkungskreis die Nassamaske etwas an. Und um seine Tätigkeit weiter zu begrenzen, sei gleich noch beigefügt, daß der Womgara in keinerlei Beziehung zur weltlichen Gerichtsbarkeit steht. Alles Richteramt mit allem, was dazu gehört, ist einzig und allein des Gara, des Königs. In Gerichtsverhandlungen greift die Hand des Womgara erst ein, wenn der Gara die Verabfolgung des Nura, des Giftbechers, bestimmt. Das ist dann wieder Angelegenheit des Womgara.

Eine besondere Enthaltung vom Genuß oder Heilighaltung irgendeines Tieres ist dem Womgara nicht auferlegt. Dagegen opfert er von jeder Speise, die er zu sich nimmt, ein wenig den Woma. — Mit den Schmieden steht der Womgara immer auf sehr gutem Fuße, und bei einem Umtrunke reicht er diesen die Schale immer zuerst. — —

Damit sei die skizzenhafte Beschreibung des Innenlebens der Tschamba abgeschlossen. Vieles darin ist an sich ja undeutlich, wird aber im Vergleich mit der vorhergehenden Schilderung der Dakka klarer werden, um vor allem dann, wenn die Tschamba mit den kleinsten, in durchaus archaistischen Verhältnissen lebenden Splitterstämmen (Kap. 7) in Vergleich gezogen werden, in seinem konstruktiven Zusammenhange verstanden werden zu können.

Die Westaethiopen.



Schwirren der Westaethiopen: 1. der West-Mossi in Wagadugu, 28,5 cm lang, Sorghumstengel; 2. der Minianka, 29 cm, Sorghumstengel; 3. u. 4. der Bammana, 27,5 cm bzw. 25,5 cm, Eisen bzw. Holz; 5. der Bobo, 26,5 cm, Eisen; 6. der Karborro und Turka, 30 cm, Eisen; 7. der Bosso in Sirankorro, 34 cm, Holz.

(Gezeichnet von B. Bausch.)

Zehntes Kapitel.

Die Westaethiopen im Niger-Bogen.

Inhalt: Kulturgeographische Bedeutung der sudanischen Flußsysteme; 1. Beispiel einer westaethiopischen Kernkultur: die Bobo, geschildert mit besonderer Berücksichtigung der für sie typischen Patriarchalanarchie; 2. Abwandlungstypen westaethiopischer Kultur, nämlich: a) Mossi-Gurma, b) Mande-Jolof; über Spezialisierung der Sakralorganisation bei jenen und höhere Entwicklung der Bundorganisation bei diesen.

Die kulturgeographische Bedeutung der sudanischen Flußsysteme.

In der kulturgeographischen Betrachtung des Sudans als des langgestreckten zwischen Sahara und West-Wald-Afrika sich hinziehenden Landgürtels darf man immer wieder von der Dreiteilung nach den Flußsystemen als einem innerlich klargliedernden Hauptfaktor ausgehen. Was der Nil für den Osten, was der Tsadsee für das Zentrum, das ist der Niger für den Westen als maßgebende und modifizierende Kraft.

Es ist eine der lohnendsten Aufgaben der afrikanischen Kulturgeographie, diese drei Flußsysteme auf die Wirkung hin, die sie in der Erhaltung alter Kulturformen ausgeübt haben, untereinander zu vergleichen und die Grundverschiedenheit ihrer Wirkungstendenzen gerade in bezug auf die uns hier interessierenden aethiopischen Kulturgruppen festzuhalten.

Der Nil schneidet nur den Sudan. Er ist die natürliche Verbindungslinie zwischen Mittelmeer und Ostafrika. Die um seinen Mittellauf hin angesiedelten aethiopischen Kulturen mußten in einer Zeit, in der der Mittellauf vom Unterlauf noch nicht durch die nubische Verwüstungszone kulturgeographisch getrennt war, talabwandernd und befruchtend auf Aegypten einwirken. Von Aegypten aus mußte diese aethiopische Kultur anderseits auch empfangen. Dagegen bot der Oberlauf mit den ihn bergenden weiten Ebenen und anschließenden Hochflächen ein Rückzugsgebiet, auf dem die durch die Verwüstung nach Norden abgeschlossene oder von dort bedrängte aethiopische Kultur sich zurückziehen konnte. Nilotentypus, Gallatypus, Massaitypus stellen Kulturvarianten dar, die diesen Gang der Dinge und den Uebergang in kuschitische Kulturformen mit wenigen Stichworten charakterisieren. —

Der Nil verbindet das Land und die Kultur des Ostsudan mit dem Land und der Kultur Ostafrikas.

Das Tsadsee-Becken ist heute abflußlos. Es ist in sich abgeschlossen. Es liegt der geographischen Position nach so recht als ein beziehungsschwaches Reservoir zwischen dem kulturab- und zuführenden Niltal im Osten und dem kulturverbindenden und -erhaltenden Niger im Westen. Den Stromläufen nach abgemessen, empfängt es von seinem Quellande als einem unproduktiven Gebiete Innerafrikas her keinerlei Kulturzufluß. Die im Norden sich ausdehnende Fläche ist zwar Interessengebiet der in anregendem und organisierendem Sinne produktiveren, libyschen Kulturregion, der Boden ist hier aber so wenig ergiebig, daß er wenig festhaltende Kraft birgt — außerordentlich viel weniger als die westlich angrenzenden Nigerlandschaften, die ganz andere Anziehungskräfte besitzen. Als Vermittlungsweg bleibt nur der abgestorbene Benueabfluß übrig, der denn in der Tat auch den wichtigsten, die Kultur des Zentralsudan mit dem Westsudan verbindenden Paß darstellt. Das Hauptsymptom der kulturgeographischen Bedeutung des Tsadsee-Beckens ist denn also isolierende Konservierung.

Der Niger ist in kulturgeographischer Bedeutung bis jetzt dadurch an Wirkungskraft gewaltig eingeschränkt worden, daß er an der Grenze der alten Oekumene entspringt und an der Grenze der alten Oekumene mündet. Flösse dieser Strom statt auf der Westseite an der Ostseite des Erdteiles, würde er also unter sonst ganz gleichen Bedingungen gegenüber den Brennpunkten der alten Oekumene entspringen, verlaufen und münden, so würde er an kulturgeographischer

Bedeutung wenig hinter den wichtigsten Flußsystemen der Welt zurückstehen. Denn der Niger durchströmt drei Zonen: Ober- und Mittellauf durchrinnen die Gelände des Sudan, eines Gebietes, das durch seine Kraft in Dingen der Kulturerhaltung hervorragt, sein Bogenknie verbindet diesen Sudan mit dem Sahel-Saharagebiet, einem Lande, aus dem stets organisierende Kräfte heranreiften — seine Mündung liegt im tropischen Urwaldgebiet an einer Küste, deren natürliche Schätze eine hervorragende Ausnutzungs- und Anziehungskraft besitzen. Aber dieser Mündung gegenüber liegt kein Kulturland, wohnt kein Geber und kein Nehmer; die Mündung ergießt sich durch ein unentwirrbares Kanalsystem in den Atlantischen Ozean, den in alter Zeit nur wenige und seltene Kulturkolonisten belebten. Immerhin hat die alte atlantische Kultur auf diesem Mündungswege fraglos direkt oder indirekt den Weg ins Inland gefunden.

Wenn wir nun die aethiopischen Kulturen des Westens in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, so stellen wir in den Vordergrund der Erörterung erstens die Tatsache, daß der Nigerstrom als Kulturbahn eine Kulturschicht geschaffen hat, die die Aethiopen des Zentrums von denen des Westens getrennt hat; zweitens die Tatsache, daß dieses ganze Westgebiet inmitten der libysch-atlantischen Einflußsphäre gelegen ist. Die libysche Kultur verbindet das Nigerknie-Land mit dem Nordrande Afrikas, und die atlantische Kultur hat sich in einem der Küste entsprechenden Streifen vom Meere aus ins Inland gezogen. Da nun die libysche Kultur in Afrika dem gleichen Zuflusse wie diejenige des atlantischen Kreises ihren höheren Aufschwung verdankt, und da ferner die Endlinien dieser Ausflüsse in den Haussa- und Koarraländern ineinander übergehen, so ist die westaethiopische Kulturgruppe wie ein Kern von einer libysch-atlantischen Schale umgeben. Das Nigertal und der Küstenstreifen bergen die Reste dieser alten Schalenkultur. Das innere Bogenland resp. das Voltaquellflußplateau aber ist heute noch das Ablagerungsgebiet der westaethiopischen Kernkultur. Der Nabel dieses Kernes liegt dabei im Osten, dem Haussa-Koarralande zu. Von hier aus ist sicherlich häufig jüngere Kraft und jüngeres Kulturwesen ins Land geströmt. Eine Periode solchen Zuflusses schilderte ich im zweiten Band dieses Werkes. — Das also ist die kulturgeographische Bedeutung des Niger, daß er im weit ausgedehnten Bogenlaufe eine Bahn geschaffen hat, auf der immer wieder jüngere Kultur- und Menschenkraft kreist, die älteren Schichten in das Kernland des Voltaplateaus zurückdrängend.

Ich habe diese Verhältnisse schon zweimal behandelt, einmal in „Auf dem Wege nach Atlantis" bei Gelegenheit der Togokulturskizze,

dann aber auch unter Kartenbeigabe (S. S. 152) im zweiten Bande dieses Werkes. Als Grundlage der eingehenden Schilderung der westaethiopischen Kultur beginne ich nun mit der Schilderung der Bobostämme der Dafinaprovinz des nördlichen Voltagebietes.

□ □

1. Die Bobostämme.

Bobo; Allgemeines.

Bobo ist eine zusammenfassende Bezeichnung, die die Mande und Sieng-re einer Gruppe von Stämmen geben, welche zwischen den Zuflüssen des Baniflusses im Westen und des Schwarzen Volta im Osten wohnen. Diese Gruppe von Völkerschaften hat das Quellgebiet des Bague, Balue, Buguriba und Volta inne. Als wichtigste zur zentralen Bobogruppe gehörige Vertreter nenne ich: Pomporo, Warran, Somolo, Tagua, Semu, Natioro, Ble, Turka, Karboro, Gueng, Sembla, Tusia, Nanerka, Bolon, Bolo, Tiehfo, Bike, Dokosio, Komono, Nieniele usw. Im Westen grenzen sie an das ausgedehnte Land der Sieng-re oder der Senufo, zu denen die Pomporo schon in gewissem Sinne gehören. Nach Norden zu verlaufen sie als Miniankа (Sieng-re sprechend), Samoko (bamanaartig sprechend) und Bobo bis in das Gebiet der Songai-Bosso bei Djenne. Im Nordosten sind die Kipirsi ihre Nachbarn, im Südosten mandesierte Senufoverwandte, im Süden gehen sie in mandesierte Agnivölker über. Im Südosten sind die ihnen verwandten Lobi und im Osten die stark gurmisierten Gurunsistämme ihre Nachbarn.

Die Bobogruppe stellt ihrer Verbreitung nach ein regelrechtes Mosaik dar. Einige der Stämme sind heute auf wenige hundert Köpfe zusammengeschrumpft; und dennoch nehmen diese nicht einmal ein geschlossenes Gebiet ein, sondern sind auch noch in Gruppen gegliedert, die durcheinander zerstreut sind, so daß der Wanderer bald auf eine Gehöftgruppe dieser, bald auf eine jener Verwandtschaft stößt. Am auffallendsten und ausdrucksvollsten sind die Unterschiedlichkeiten für den, der einen Blick in unsere sprachlichen, will sagen lexikographischen Aufzeichnungen wirft. In besagtem Gebiete werden mindestens 40—50 verschiedene Sprachen gesprochen, die sicherlich nur dialektisch voneinander abweichen, in dieser Hinsicht aber doch so stark, daß die Leute sich untereinander nicht verstehen. Sie haben auch auf Märkten vordem so gut wie keinerlei Beziehung untereinander gehabt.

Kulturell stehen sich diese Bobo mit den Kipirsi, Lobi und Gurunsi sehr nahe. Im Laufe der letzten 200 Jahre haben die Mande von Kong aus einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, der, auf die alte Tarsiwanderung aufgepfropft, nachhaltig wirkte. Von Westen griff die Mossi-Gurmakultur mit Wucht ein; sie hat dem Gurunsikonglomerat, das vordem typisch „bobisch" war, ein eigenes Gepräge verliehen. Diese beiden Einflüsse treten am klarsten im Kultus dieser echten Splitterstämme hervor. Mit der Mandewelle bürgerte sich von Westen her das Masken- und Schreckgestalten entwickelnde Bundwesen, von Osten mit der Mossiwelle die priesterliche Gliederung in Wasserdienst, Buschdienst und Erddienst ein. Die Bobo sind mehr der Mandebeeinflussung, die Gurunsi mehr der der Mossi verfallen — welche aber, da sie beide nur von verschiedenen Seiten her befruchtete und entwickelte Varianten der alten Aethiopenkultur sind, nicht scharfe Gegensätze, sondern nur variierende Ausgleichungen zu schaffen vermochten.

Bobo, Sozialorganismus.

Innerlich blieben — besonders die zentralen Bobo — der alten Gesittung ungemein treu. Bis heute sind sie in ihrer Zersplitterung waschechte Aethiopen, was schon äußerlich darin zum Ausdruck kommt, daß sie ihre alte Wohnart in Streuweilern, sowie ihr geschlechterweises Zusammenwohnen beibehalten haben und durchführen. Jede Sippe bewohnt ein Gehöft, das nach dortigem landläufigem Ausdruck als Sukala bezeichnet wird. Nur da, wo die Mande oder Mossi einen politischen Einfluß ausgeübt haben, sind die Sukalas zu Ortschaften nahe aneinander gerückt. Sonst sind sie weithin verstreut. Womöglich liegt jede Sukala inmitten ihres eigenen Farmlandes. Nicht selten kommt es bei den Bobo, Kipirsi und Lobi wie Gurunsi vor, daß eine Sukala mit der benachbarten im Kriege liegt. Unter diesen Kriegen darf man sich aber nicht schwerwiegende, blutige, völkervernichtende Existenzkämpfe vorstellen. Im allgemeinen läuft die Streiterei auf bessere Prügeleien, Rüpeleien und einige Pfeilverwundungen hinaus. Wir werden sehen, daß die verschiedenen Ereignisse des Jahreslaufes den Frieden immer wieder herstellen.

Eigentliche Häuptlinge oder gar Könige besaßen die Bobostämme ursprünglich nicht. Es fehlte vordem wohl überall jede Form von Staatenbildung. Jede Sukala führte ihr eigenes, vollkommen abgeschlossenes Leben. Ebensowenig kannte man die Sklaverei. Erst dadurch, daß fremde Eroberer in dieses Land eindrangen, fanden die paradiesischen Zustände ihr Ende. Erst dadurch wurden die Stämme hie und da zum Zusammenschluß gedrängt, der sich dann auch nach innen kehrte und die Stämme einander gegenüber stellte.

Wenn vordem von irgendeinem Zusammenhang gesprochen werden konnte, so bezog sich das immer nur auf Kultushandlungen in Farmbau und Jagdvorbereitung, so daß wir im besten Falle nur von hierarchischen Zusammenschlüssen sprechen können.

Der Innenbau dieser sozialen Organismen tritt aber in nichts deutlicher hervor als in der Behausung. Alle echten Bobo teilen mit den Lobi und Gurunsi usw. die Kunstfertigkeit im Burgbau. Denn die kastellartigen Wohnungen mit mehreren Geschossen, teilweise mit Unterkellerung, mit festen Verteidigungsmauern, mit dem Vermeiden brennbarer Dächer, können nicht anders als Burgen bezeichnet werden. Ein Reichtum an Bauformen hat sich hier erhalten und ausgebildet, der die größte architektonische Variabilität auf afrikanischem Boden darstellt, und ich freue mich auf den Tag, an dem ich unser gerade auf diesem Gebiete ungeheuer reiches Material vorführen kann.

In diesen Burgbauten tritt irgendein besonders gearteter architektonischer Gedanke nicht hervor. Will man sie vergleichen, so wird man unwillkürlich an das Zellgewebe, an den Wabenbau eines Bienen- oder Wespennestes erinnert. Charakteristisch für die Primitivität dieser echt aethiopischen Siedlungsverhältnisse ist das Fehlen jeder Hofanlage. Als Hof dient das flache Dach des Schlosses. Das Kleinvieh wird in Kammern eingestellt. Die Frauenarbeit am Mahlstein usw. erfolgt im Torgemach; der Brunnen liegt, wenn nicht außerhalb, so inmitten des Baues. Der Pater familias wird i n der Burg bestattet. Und die Entstehung dieser Burgen wird da, wo die typisch ursprünglichen Verhältnisse sich erhalten haben, durch die Entwicklung erklärt. Nämlich in echten, alten Verhältnissen hat auch der neuverheiratete, junge Bobo nicht das Recht, mit seinem Weibe die väterliche Sukala zu verlassen. Er muß in derselben bleiben, und wenn nicht durch Todesfall anderweitig Raum genug geboten ist, so wird für das junge Paar „angebaut", d. h. der Bau wird um einige „Zellen", die angeklebt werden, vermehrt. Nur da, wo unter dem Einfluß fremder und jüngerer Kulturwellen die Sitte eingetreten ist, daß die junge Gruppe sich absondern und eigenes Heim, eigene Farm und eigene Wirtschaft anlegen darf, nur da fällt dieser Zwang des Zusammenbleibens fort.

Bobo; Geschlechter- und Altersklassengruppierung.

Hierin äußert sich schon die ganze Originalität der Geschlechtergruppierung der Bobo, deren Innenorganisation folgendermaßen ausschaut. Jede Sukala hat einen Gehöftherrn. Er ist der Regel nach der älteste Mann der Sukala, der noch manneskräftig ist. Dieser Geschlechtsherr verwaltet den ganzen Sukalenbetrieb, die ganze Farm-

wirtschaft, den gesamten Besitz, den Ahnendienst und einige sonstige Zeremonien. Nämlich alles ist Gemeinbesitz. Es wäre ganz falsch, zu sagen, daß ihm alles gehört; nein, alles gehört der Bewohnerschaft der Sukala, und er ist nur Leiter, Anordner, Direktor. Wird er älter und hinfällig, also greisenhaft und unbeholfen, so nimmt ihm ein jüngerer frischer Bruder oder ein ältester Sohn oder Neffe (Brudersohn) erst die Leitung der Farmwirtschaft, dann die Verteilung der Speichervorräte, dann den Verkehr mit der Außenwelt usw. ab. Also langsam gleitet die Leitung in die Hände des noch tatkräftigen Jüngeren, und der Alte selbst verkriecht sich, immer stumpfer werdend, in den Altenwinkel und beschränkt sich zuletzt darauf — das scheint mir bei allen Aethiopen ein gewisses Vorrecht der IV. Altersklasse —, die Hühner zu füttern.

Der Geschlechterherr verwaltet aber, wie gesagt, die ganze Wirtschaft. Er geht im Frühjahr hinaus und bestimmt die Verteilung der Saat. Er ordnet die Reihenfolge der Saatbestellung an. Er verwaltet die Speicher und gibt jeden Morgen die für die tägliche Ernährung notwendigen Feldfrüchte heraus. Er ordnet das Schlachten der Sonntags- und Festbraten an und vollzieht dies, da es sich hierbei ja fast nur um gleichzeitige Opfer handelt, selbst. Er bezahlt die durch Erheiratung einer jungen Frau notwendigen Ausgaben. Er verwaltet die Festkleider, gibt sie bei passender Gelegenheit heraus und legt sie nach Schluß der Zeremonie wieder zusammen und an ihren Platz. Er verteilt nach der Jagd die Beute in die Suppentöpfe. Er gibt bei jeder Unternehmung seine Zustimmung, schlichtet Streit und schilt und lobt je nach Veranlassung. Aber er ist kein Tyrann. Jede Maßnahme wird nach den uralten, gewohnten Sitten und entsprechend den Traditionen und Gepflogenheiten der Vorzeit getroffen. Bei schwierigen Angelegenheiten bespricht er sich mit den Genossen der Altenklasse und hört auch die Stimmen der Jugend. Er repräsentiert gewissermaßen den Willen der Gesamtheit; und das Taktgefühl, das alle Afrikaner auszeichnet, sowie der berühmte Konservativismus dieser Stämme werden ihn stets davor bewahren, mit der Meinung der anderen in Widerstreit zu geraten.

Der Geschlechterherr ißt für sich allein oder mit seinen Brüdern. Wir haben aber in der Gruppierung der Speisegenossenschaften der Bobo eine sehr interessante Grundlage für weitere Aufklärung des sozialen Innenbaues. Es essen gemeinsam:

I. die Frauen mit allen Kindern, die noch nicht im Busch waren;
II. a) die jungen Burschen für sich, b) die jungen Mädchen für sich;

III. der Geschlechterherr entweder allein oder mit seinen Altersgenossen;

IV. die Greise gemeinsam mit den Greisinnen.

Diese Gruppierung mag verschiedenen Ortes verschieden sein, jedenfalls wurde sie mir mehrmals sowohl im Osten wie im Westen als diejenige geschildert, die in alter, alter Zeit üblich war. Die Gruppierung entspricht, wie man sieht, ganz genau dem ursprünglichen Altersklassensystem, und es fällt dabei nur auf, daß die II. und III. Altersklasse allein und ohne Frauengemeinschaft ißt, während die I. und IV. mit ihren Müttern resp. Frauen zusammenlebt. D. h. also, die mannbaren Männer essen getrennt von den Frauen, die Greise und Buben mit ihnen gemeinsam. Also werden beide gleicherweise in der Sitte eingeschätzt.

Bobo; Manistische Grundlage.

Die Unterscheidung dieses Sinnes fällt aber auch nach anderer Richtung auf. Mitglieder der letzten beiden Altersklassen sind die einzigen, die (wo überhaupt Bestattung im Hause Sitte ist) in der Sukala selbst begraben werden. Leute der II. Altersklasse werden draußen und kleine Kinder in den Farmen bestattet. Auch das Grab ist verschieden. Das Grab in den Sukalen ist ein Massengrab, in dem einer nach dem andern bestattet wird. Die Knochen der Verfallenen werden beiseite geschoben. Die draußen zu bergenden Leichen werden eigentlich nur verscharrt. Für erstere wird unter Aufwand von viel Sorghumbier ein Fest gefeiert, für letztere wird dagegen gejammert. Alte werden, nämlich Männer drei, Frauen vier Tage nach dem Verscheiden verscharrt, letztere am gleichen Tage usw. Im übrigen macht man für Väter drei, für Mütter vier Erdklößchen in einem Winkel und opfert ihnen dort mit der Bitte um baldiges Wiedersehen. Die Ahnengebete und -Opfer verrichtet ganz allein der Geschlechterherr.

Von denen, die im Gehöft bestattet sind, nehmen die Bobo unbedingt an, daß sie in der gleichen Sukala wiedergeboren werden. Danach richtet sich die Familie ganz genau und regelrecht ein. Von den jungen Männern wird, wenn sie nicht selbst beizeiten dazu schreiten, verlangt, daß sie heiraten. Das ist nicht eine Privatsache, sondern eine Sache der Sukala. Die Verehelichung ist sehr einfach. Irgendwo beim Jagdzug oder beim nachbarschaftlichen Besuch gelegentlich des Erntefestes lernt der Bursch sein Mädchen — das von anderem Diamu sein muß — kennen. Sie kommt ohne lange Aussprache mit zu ihm und schläft bei ihm; erst nach einiger Zeit vollzieht er den Koitus, wobei er, wie einige Leute behaupten, einigen Ortes vor dem Mädel hockt. Hie und da arbeitet der Bursch



Burgartige Sukala in Kumbulli, Gurunsigebiet.
(Von Fritz Nansen.)

auf dem Acker des Schwiegervaters, hie und da nicht. Der Brautpreis wird bei einigen Stämmen erst gezahlt, wenn dem jungen Verbande lebenskräftige Kinder entsprossen sind. Die Begleichung der Brautkaufsumme vollzieht der Geschlechterherr dann aus dem Sukalavermögen.

Bei dem Erscheinen der Kinder tritt die Wiedergeburtsidee nun klar und deutlich hervor. Wenn bei Knaben drei Tage, bei Mädchen vier Tage nach der Geburt die Nabelschnur zum Abfall gebracht und damit der letzte körperliche „Zusammenhang mit der Mutterfamilie" abgelöst ist, werden sie nach irgendeinem in der Sukala Verstorbenen und Begrabenen benannt. Die Kinder werden direkt als wiederkehrende Alte begrüßt.

In einer ganz eigenartigen Sitte tritt der Gedanke der Wiedergeburt besonders deutlich hervor. Wenn ein Mann der Sukala A einen Mann der Sukala B erschlug, muß die Sukala A außer einem Opfer, das der Priester der Farm darbringt, der Sukala B ein Mädchen überweisen, für das er keine Bezahlung erhält. Ein Mann der Sukala B beschläft nun das Mädchen, bis es einen Sprossen zeitigt, der dann als der wiedergeborene Erschlagene angesehen wird. Anscheinend bleibt das Mädchen dann in der Sukala B. So wird also die Menschenkraft wieder ersetzt.

Bobo; Farmbau und Tellurismus.

Diese so gebotene Geschlossenheit des Sukalenbesitzes an Mobilien, Immobilien und an Menschenkraft, die einen ständigen Stoffwechsel im Vergehen und Werden darstellt, erhält ihre innere Struktur im Farmbau. Alle Bobostämme sind glänzende Bauern, die eine ganz bedeutende Arbeits- und Produktionskraft darstellen. Dem streng patriarchalischen Bau des Sukala-Organismus entsprechend fällt die Farmarbeit im großen und ganzen den Männern zu, und die Mitarbeiterschaft der Frauen beschränkt sich darauf, beim Säen hinter den Männern herzugehen und das Saatkorn in die vorgestoßenen Löcher zu werfen. In der Bevorzugung der Ackerfrucht hat sich im Laufe der letzten 100 Jahre anscheinend ein starker Wechsel eingestellt. Vordem waren Pennisetum und vor allem Sorghum Hauptfrucht; heute greift der Maisbau mehr und mehr um sich und hat an einzelnen Stellen das Sorghum so gut wie verdrängt.

Dieses Verdrängen fand aber nur auf der Ackerfläche, nicht aber in sinngemäßer Wertschätzung der Frucht statt. In einzelnen Gebieten, in denen das Sorghum so gut wie ganz verschwunden ist, wird es nur noch für Kultuszwecke angebaut. Denn für zwei Maßnahmen braucht man die Frucht unbedingt: für die Totenopfer und für die Erntefeste. Auf den Farmen wie auf den Gräbern wird n u r Sorghum

geopfert, und endlich erhielt ich Kenntnis von einigen Stämmchen, die auch das Sorghumbier lediglich für Zwecke des Kultus herstellen. Und das alles wird im wesentlichen geleitet durch eine Persönlichkeit, die meine Sieng-re als Lo-tigi bezeichneten.

Der Lo-tigi ist ein Priester, dessen Amt sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Mehrere Sukala haben einen Lo-tigi, und es gilt als sehr schlimm, wenn sein Geschlecht ausstirbt. Die Bobo haben im großen und ganzen also keine Profangemeinden und keine Häuptlinge; sie haben aber kirchliche Gemeinden und Oberpriester. Das Amt dieser Lo-tigis ist scharf umgrenzt. Sie haben nichts, absolut nichts mit den Toten zu tun. Der Manismus liegt ausschließlich in den Händen des Geschlechtsherrn und die Bestattung in Händen von Totengräbern, die aber Sorghumbauern sein sollen.

Das Amt der Lo-tigi beginnt mit der Reife des Getreides. Dann streift er durch die Sorghumfelder und beobachtet das Heranreifen der Frucht. Er beraumt die Ernte an, und zwar setzt dies mit dem Surren des von ihm zuerst gehandhabten Schwirreisens ein. Sobald dies erklingt, werden die Frauen verscheucht. Sie dürfen hier die Schwirreisen an sich sehen, aber sie dürfen sie nicht erblicken, wenn sie geschwungen werden. Gleichzeitig mit Erklingen der heiligen Instrumente setzt eine Periode des Friedens ein, ein Fest, das mit dem Passah der Juden eine Aehnlichkeit hat. Denn vorher mögen die einzelnen Sukalen untereinander in heftiger Fehde liegen, sobald das Eisen schwirrt, tritt Friede ein. Unter Opfern wird das Korn geschnitten. Es wird Bier gebraut. Der Lo-tigi opfert mit Wasser vermischtes Sorghummehl auf den Farmen, vor den Sukalen und an einem bestimmten Buschplatz, den die Jugend dann bezieht. Danach genießen die Familien von den neuen Feldfrüchten, opfern die Geschlechtsherren den Toten, und der Beischlaf, der in der nun folgenden Zeit vorgenommen wird, soll besonders kräftige Kinder zur Folge haben. Endlich setzt der Lo-tigi nun auch eiserne, in hölzerne Gabelhölzer gesteckte Schwirren in die Felder.

In der nun folgenden Zeit zieht die Jugend sich hie und da unter Leitung des Lo-tigi in den Busch zurück. In diesem Punkte schwanken die Sitten heute sehr, da von Westen her mit Sieng-re und Mande das Bundwesen mit großer Kraft in das Land gekommen ist und von Osten her Mossisitten gerade auf diesem Gebiete überwältigend stark die alten Institutionen verdrängt haben.

Mit Bestimmtheit läßt sich aber sagen, daß die Burschen bei den Bobo früher nicht beschnitten wurden (den Mädchen wurde dagegen

die Klitoris exstirpiert), daß die Buschzeiten schwankten und anscheinend ausgefüllt wurden von Jagden und Farmbau. Wenn die alte Sage, die gleichlautend von Kipirsi und Bobo erzählt wird, wahr ist, so ließ man vordem die Burschen und Mädchen ca. drei Jahre lang in zwei Lagern im Busche unter Leitung des Lo-tigi. Dort jagten sie und legten auch einige Farmen an. Sie verbanden sich wohl auch geschlechtlich, durften aber keine Kinder mit zurückbringen. Dort lernten die Burschen in einem abgeschlossenen Winkel die Handhabung der Schwirren und den Opferdienst. Was aber hieran wahr ist, kann ich nicht sagen. Aber soviel steht fest: eine Buschzeit, die mit der Sorghumernte in bestimmtem Zusammenhange stand, gab es. Und daß früher das Sorghum mit dem Geschlechtsleben in einer Beziehung stand, geht aus der folgenden Erklärung hervor: „Früher durfte kein Mann junges Sorghumbier trinken, der nicht als Bursch mit dem Lo-tigi im Busch war, und keiner, der vorher eine Frau beschlafen hatte."

Die Sorghumopfer fanden statt für Tote, Regen, Ernte und Wiedergeburt.

□ □

2. Abwandlungstypen der westaethiopischen Kultur.

Der westaethiopische Kulturkern, wie ihn die Bobostämme am besten erhalten haben, weist den gleichen Typus und gleiches Wesen auf, wie wir beides erst im Ostsudan bei Nuba und dann im Zentralsudan bei Baghirmi-Adamaua-Bautschileuten kennen lernten. Es wäre weit gefehlt, wenn man etwa annehmen wollte, daß diese Bobotypen in einem Kranze anderer Kulturverwandter isoliert übriggeblieben wären. Vielmehr lassen sich zwei klar ausgesprochene Uebergangsformen, die (der Achse des Sudan entsprechend) östlich und westlich dieses westaethiopischen Kernes heimisch sind, erkennen — zwei Uebergangsformen, deren Urelement augenscheinlich aethiopischer Natur war, wenn auch jüngere Zuflüsse moderne Typen, beweglichere und äußerlich höher stehende Kulturcharaktere aus ihm gemacht haben. Es handelt sich einerseits um die Mossi-Gurma-Kultur, die den Uebergang zu Haussa-Koarra-Formen darstellt, und dann um die Mande-Jolof-Kultur, die in geschichtlich reicher Beeinflussung von Norden her ganz besonders starken Umwandlungsbedingungen unterworfen war.

Beide Gruppen fallen dadurch schon auf den ersten Blick besonders auf, daß sie ganz im Gegensatz zu jeder rein aethiopischen Art durch eine hohe, staatenbildende Kraft ausgezeichnet sind. Weder Mossi-Gurma noch Mande-Jolof können, als Kulturgruppen genommen, mit der Bezeichnung „Splitterstämme" charakterisiert werden. Im Gegenteil stellen sie, jede in ihrer Art, zwei der historisch bedeutsamsten Staatenbildner dar, die der Sudan neben den Songai aufzuweisen hat, letztere in jüngerer Anlehnung an den sudanischen Islam, erstere als Bewahrer der Vorrechte islamwidrigen Heidentumes. Die entsprechenden jüngeren Entwicklungsphasen habe ich im zweiten Bande zu schildern mich bemüht. Hier nun gilt es, der aethiopischen Unterschicht dieser Kulturtypen gerecht zu werden.

Abwandlungstypen westaethiopischer Kultur; a) Mossi-Gurma.

Die Mossi-Gurma haben wir dort in ihrer feudal veranlagten Staatsverfassung als Stämme mit jüngerem Staatsorganismus kennen gelernt. Unter der Decke dieser merkwürdigen Obrigkeit hat sich nun echt alt-aethiopisches Wesen versteckt. Ich habe (Bd. II, S. 316 ff.) geschildert, wie alle sieben Jahre die verflossene Regierungszeit des Kaisers von einer Gruppe von Hochadligen nachgeprüft wurde. An der Spitze dieser Prüfungskommission stand der Tansoba-naba. Fand man, daß der Kaiser zu gewalttätig war, oder aber daß sein Regiment dem Lande durch Dürre und Wassernot Unglück brachte, so veranlaßte dieser Tansoba-naba, daß der Kaiser entweder vertrieben wurde oder aber auch sich selbst tötete. Also haben wir ein durchaus aethiopisches Kultursystem vor uns. — Gehen wir dieser Erscheinung nach!

Die Bevölkerung des Mossistaates zerfiel in zwei Klassen. Die obere, die das Regiment in Händen hatte, war die der Burkina. Dies Wort stammt von Borro = Mensch oder Adliger, eine Bezeichnung, mit der sich im Sudan viele von Libyern abstammende Adelsgeschlechter (so auch bei den Songai) betitelten. Die gehorchende oder arbeitende Menschheit wurde dagegen als Tenga-bemba, als Leute von der Scholle, bezeichnet. Tenga-bemba wurden alle von den Burkina-Mossi unterworfenen Stämme genannt, und zwar dies nach dem Worte Tenga = Erde oder Scholle. So wie nun der Kaiser und die ganze Staatsorganisation der Mossi-Adligen von den Burkina abstammt, ebenso lag die ganze Religion und der Kultus in den Händen der Tenga-bemba, deren Erster und Vornehmster der Tan-soba-naba war, wie dies auch schon sein Name andeutet. Denn „naba" (= Herr) ist nach Mossiart und als Mossiwort angehängt; das „soba" ist das alte Eingeborenenwort für Herr, und das „Tan" ist eine Abkürzung von Tenga = Erde. Tenga-soba heißt in der Sprache der verachteten

„Ureinwohner“ also „Herr der Erde“, wie der Tan-soba-naba, der „Oberherr der Erdherrn“, ja auch ein Mitglied dieser Urbewohnerschaft und kein Mossiadliger ist.

Also der Oberherr der „Erdherrn“ ist so gewaltig, daß er über Leben und Tod des Herrschers verfügen kann; — es ist, als ob wir uns bei den Zentral-Aethiopen, bei Dakka, Bum oder dergleichen, befänden. Danach wäre die Institution der Tenga-soba eine priesterliche. Und dem ist so. Der Tenga-soba-naba ist ursprünglich der Oberherr der „Erdherren“ oder „Priester“. In dieser Eigenart hatte er über den Gräbern der Könige zu wachen, war offiziell Verwalter des Totenreiches, hatte auch die Ahnenopfer darzubringen, das erste Sorghum des Jahres zu weihen und, den Weisungen der Wahrsager entsprechend, den Auszug zum heiligen Kriege zu predigen und zu leiten. Bis heute, wo doch eine ganz andere Rasse, ein fremder Adel und eine veränderte Weltanschauung das Mossiland beherrschen, ist am Tan-soba etwas von der Heiligkeit eines priesterlichen Kriegsführers hängen geblieben.

Die Tenga-soba sind also von den Mossi-Burkina übernommen. Sie sind die Herren der Erde, die Priester, deren Obliegenheit es ist, der Erde zu opfern. Der Kultus der Mossipriester ist eine Variante des aethiopischen Tellurismus, und zwar eine Variante besonders pronozierter Erdverehrung, bei der aber der Manismus dennoch in ausgedehntester Weise auf seine Rechnung kommt. Schon die mittelalterliche, islamische Geschichtsschreibung nahm von diesem erdverehrenden Manismus der Mossi buchend Kenntnis, wenn es auch erst uns modernen Historikern beschieden war, in spezialisierter Form diesen Kultus aufdecken zu können.

Den Mossi ist die Erde die gebende Mutter des irdischen Daseins. Die verschiedenen „Urstämme“ des Mossilandes opfern der Mutter Erde stets, wenn sie etwas von ihr nehmen. Der Bauer verdankt ihr opfernd das Korn. Der Schmied opfert ihr, ehe er den Lehmstich zum Hochofen vornimmt. Der Jäger opfert ihr und dem Busch, ehe er zum Pirschgang auszieht. Der Fischer opfert ihr und dem Wasser, ehe er die Netze auswirft. Ich habe gehört, daß die Leute, die die Mahlsteine brechen, vorher der Erde opfern. Wenn Tauxier sagt, daß die Stämme die Bäume und Kräuter, die Buschvegetation als Tochter der Erde und diese Buschvegetation wieder als Mutter des Jagdwildes betrachten, so hat er den Leuten mehr abzulauschen vermocht als mir gelang; ich muß aber bedingungslos zugeben, daß solche vertiefte Philosophie durchaus dem Sinne der meinerseits erfaßten Weltanschauung der Mossistämme entspricht.

Jedenfalls ist uns in jedem Tan-soba-naba, der den König ein- und absetzt, ihn begräbt und seinen Ahnendienst verrichtet, nicht nur eine Priestergestalt aus alter aethiopischer Kulturperiode erhalten, sondern sogar auch ein Vertreter jener Variante, in der die Könige als heilige Persönlichkeiten für Wohlfahrt und Gedeihen nach klassischem Beispiel verantwortlich gemacht und in periodenweisem Ritual eventuell geopfert wurden. Dabei trat der Manismus vielleicht stärker hervor als äußerlich bei anderen Aethiopengruppen wahrnehmbar ist; möglich auch, daß die schamanistischen Wahrsager, die Buguba, Bagara-ba oder Borko eine ausgeprägtere Rolle spielen; im wesentlichen ist aber unter der Decke der Burkina-Staatsorganisation diese uralte Organisation ebenso wie der patriarchalische Anarchismus noch vollendet erhalten.

Dieser patriarchalische Anarchismus war allerdings bei den Mossi zu allen Zeiten sprichwörtlich. Die Mossi waren stets als ein rauflustiges und händelsüchtiges, wildes Volk berüchtigt — vielleicht noch mehr als andere aethiopische Stämme. Aber der schlechte Leumund, in dem die Leute heute noch stehen, bedarf unbedingt einer Korrektur. Sie waren und sind wild und ungebärdig, wie die meisten Aethiopen, im Sinne patriarchalischer Streitlust und geschlechterweis durchgeführter Selbstherrlichkeit. Den schlechten Ruf, den sie haben, verdanken sie fernerhin der modernen Sklavenjägerei der Burkina (die aber in alter Zeit fehlte, wie die Sklaverei auch ursprünglich den Tenga-demba unbekannt war) und ihren traditionellen, von den Tenga-sobas angesagten „religiösen" Kriegen. Aber im Familien- und Stammesleben waren die Mossi durchaus treu und sittenstreng. Sie regelten ihr Leben und alle Maßnahmen nach den religiösen Vorschriften. Sie hielten ihre Vereinbarungen und Verträge; denn sie waren ein Volk, dem jeder Schwur bei der Erde und jede Tradition über alles heilig waren. — Wortbruch und Treulosigkeit waren ihnen in diesem Sinne vordem unbekannt — trotz aller Rauflust und Geschlechterfehde. — Soweit die Mossi!

Abwanderungstypen westaethiopischer Kultur; b) Mande-Jolof.

Sehr viel komplizierter ist das Bild, das uns der ältere Typus der Mandekultur bietet. Die Mande waren innerlich nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten organisiert. Einmal wiesen sie eine Kastengruppierung auf, die im wesentlichen vier Gruppen umschloß. Die Horro oder Adligen, die Dialli oder Barden, die Ulussu als Hörige und die Numu als Schmiede. Zum zweiten zerfielen die Mandevölker in Diamu, in Geschlechter, deren Rolle im Kastenbau der verschiedenen Gegenden durchaus wechselte. Die Angehörigen des gleichen Diamu konnten in der einen Gegend die Horro, die Adligen, in einer andern

die Barden, in einer dritten die Hörigen sein. Es war wohl das Kriegsgeschick, welches hierüber bestimmte. Eine Ausnahmestellung nahmen dagegen die Numu ein, welche überall sowohl gefürchtet als mit scheelen Augen als „Leute für sich" angesehen wurden. Niemals heiratete man als Horro, Dialli oder Ulussu ein Numuweib. — Und doch lag in den Händen dieser Numu der vorislamische Kultus.

Das Innenleben der alten Mande war ausgesprochen patriarchalisch, und zwar patriarchalisch im Sinne der alten, afrikanischen Farmbauern. Jedes Geschlecht hauste gemeinsam und für sich. Der Sohn durfte keines Falles, auch wenn er erwachsen und verheiratet war, das väterliche Gut verlassen. Er blieb mit allen seinen Brüdern und mit den jüngeren Brüdern seines Vaters als Arbeitsgenosse auf der gleichen Scholle wohnen. Jeden Morgen bestimmte der Geschlechterherr die Tätigkeit und Arbeitsteilung des Tages. Innerlich zerfiel der patriarchalische Bau jeder Gemeinde in Altersklassen, die — im vorislamischen Zustande — sowohl sozial wie religiös gegliederte Bünde bildeten. In diesen Bünden spielt der Numu, der Schmied, die Hauptrolle. Denn er, der Schmied, war — wenigstens vordem — der Träger und Erhalter der alten Ideen. Er, der Schmied allein, war auch der einzige, der der Tradition nach erbschaftsgemäß den Kultus verrichten konnte. Neben den Numu traten dabei die „treuen" Ulussu als Wahrer alter Gesittung in den Vordergrund. Denn die „Treue" hatte sich im Lande erhalten, bis mit Beginn der französischen Reorganisation aus sentimentaler, mißverstandener „Menschenpflicht" das Verhältnis der Horro zu den Ulussu aufgehoben und die Ulussu „befreit", d. h. zu heimatlosen, besitzlosen, arbeitslosen Gesellen gestempelt wurden, die des edlen, sprichwörtlichen Zustandes der bis zum Tode getreuen Hörigenschaft verlustig gingen. Ich betone das, weil diese Tatsache für Beurteilung dieser Völker sehr wichtig ist. Der Horro galt im allgemeinen durchaus nicht für uneingeschränkt treu. Das mag eine Erbschaft aus der Periode dieses aus libyscher Vorherrschaft stammenden Adels gewesen sein. Ein Horro konnte sich aber bedingungslos auf die Treue seines Ulussu verlassen, und wenn er einen gerechten und ehrlichen Erbverteiler oder Machtvertreter einsetzen wollte, so wählte er sicherlich nicht einen Sproß seines Hauses, sondern einen Ulussu.

Die „Unsträflichkeit" dieser hörigen Urbevölkerung stammte aber fraglos aus vorislamischer, heidnischer Vorzeit und aus einer Periode, in der streng aethiopische Sittenreinheit und aethiopischer, wenn auch variierter Kultus herrschte.

Wie gesagt, zerfiel die männliche Bevölkerung in die uns bekannten Altersklassen, von denen eine jede ihre eigene Organisation besaß. Jede Altersklassengruppe bildete einen Bund, hatte einen Tigi, einen Bundherrn, an der Spitze. Die Bünde der Buben waren harmlose Spieltypen; die Bünde der höheren Klassen waren ernste Männereinheiten; der oberste Bund war gewissermaßen die gesetzgebende und richtende, die volkslenkende und in allen inneren Angelegenheiten einzig und allein ausschlaggebende Gewalt des Landes.

Daß die Bünde — zumal der Klassen III und IV (aber auch die der Klasse II) — durchaus Weiber ausschließende waren, versteht sich von selbst. Das Heiligtum des Bundes war früher stets in einem heiligen Busch, der in bestimmter Himmelsrichtung nahe der Siedelung gelegen war, verborgen. Entweder ein Tempelchen oder einige umgekehrte Töpfe bargen die heiligen Geräte des Bundes: die Masken, Schwirren (aus Holz und Eisen), die Schellen, Blasinstrumente und magischen Zaubermittel. Besonders nach der Sorghumreife waren große, festliche Veranstaltungen üblich, und zwar nicht überall alljährlich, sondern hie und da in Zeitabschnitten von bald 7 bald 14 Jahren. Trat nach solchen Zeitabschnitten der Bund zusammen, so revidierte er die Vorkommnisse und Maßnahmen der vergangenen Zeit. Und wer dem Urteilsspruch der Bundessatzungen verfiel, der „starb von selbst."

Wie gesagt, lag die Oberleitung dieser Bünde zunächst in der Hand der Numu, wenn auch die Ulussu ein mächtiges Wort mitzureden hatten. Diese Numu waren hauptsächlich die Träger religiöser Ideen. Wenn im Herbst die Numu ihre Hochöfen zu einem ersten zeremoniellen Guß vorbereiteten, dann lag auch in ihrer Hand eine richterliche Gewalt, der selbst das Leben der so himmelhoch über ihnen stehenden der Horrokaste zugehörigen Könige zum Opfer fallen konnte.

Das, was diese Bundorganisationen der Mande von den Altersklassengruppierungen anderer Aethiopen trennte, war die Bundmaske. Jedem Bund präsidierte eine (dann weibliche) oder ein paar (dann männliche und weibliche) Masken. Gehen wir von der Berücksichtigung dieser Maskensitte aus, wenn wir uns nunmehr der Frage zuwenden, welche Unterschiedlichkeit der Vergleich der westaethiopischen mit der zentral- und ostaethiopischen ergibt.

□ □





Gurunga und Bussanga.
(Zeichnungen von Fritz Nansen.)

3. Innenstruktur der westaethiopischen Kultur.

Gelegentlich der Schilderung der Tschamba und Dakka ward der Nassamaske gedacht, die als Personifikation einer Urstammesmutter bei verschiedenen Zeremonien auftritt. Diese Stämme haben, betreffs der Maske, eine eingehende und sehr wichtige Legende, von der ich mehrere hochinteressante Variationen sammeln konnte. Ich werde in einem der folgenden Bände die Bünde und Masken-Zeremonien des Sudan zusammenhängend schildern und dann auch die Legenden dem Wortlaute nach wiedergeben. — Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß bei diesen westlichen Stämmen der Zentralaethiopen besagte, weibliche Büffelkopfmaske im Reigen mittanzt, daß ihr Auftreten die Frauen nicht verscheucht, und daß es den Weibern nur verboten ist, der Be- und Entkleidung des Maskierten beizuwohnen und zu wissen, was und wer unter der Maske ist.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Maskerade der westlich anschließenden Völker, und zwar bei Benue-, Bautschi-, Nupe-, Mossi-, Tombo- und Bobostämmen. Auch hier dürfen die Frauen die Masken sehen, dürfen bei ihren Umgängen zugegen sein, aber es nie erleben, wenn sich die Maskierten be- oder entkleiden. Ich habe im Laufe der Jahre bei so vielen Stämmen die gleiche Erscheinung beobachtet, daß mir das Bild solcher Maskeraden als eines der wichtigsten und lebendigsten gegenwärtig ist. Für die Verbreitungsfrage sehr bedeutungsvoll ist es, festzustellen, daß die Gurmastämme, also die Ostvariante der Mossikultur, keine Masken haben. — Oestlich der Bobo bei Senufo oder Sieng-re und Mandevölkern ändert sich das Bild. Hier gibt es zwei vollkommen verschiedene Maskentypen. Einmal sieht man sehr häufig, zumal bei Beschneidungsfesten und Farmarbeiten, Maskierte öffentlich und auch in Gegenwart der Frauen tanzen. Diese Maskeraden gehen mehr oder weniger in Formen der Volksbelustigung über und stehen zum Teil regelrechten Narrenspielen nicht fern. Daneben gibt es aber die abweichenden Bundmasken, die nur nachts auftreten, und zwar bei Herbst- und Totenfesten, bei Beschneidungszeremonien, beim heiligen Hochofenbau und Eisenverhütten der Numu usw. Diese Bundmasken dürfen weder Kinder noch Weiber auftreten sehen. Sobald die Nachricht von ihrem Nahen sich verbreitet, retten die Frauen und Kinder sich in die Hütten. In ihnen ist die große und heilige Sache der Männerbundklassen personifiziert.

Die heilige Bundmaske dieser letzten Art, für welche ich mit Komma, Nama, Diarra, Kono, Belli nur einige Namen gegeben haben will, fehlt den eigentlichen Uraethiopen, wie den ältesten Aethiopen

überhaupt die Maske fehlt. Die Maske, die uns als Personifikation einer produzierenden Urkraft erscheinen muß, stellt ein Entwicklungsstadium dar, das den Ostaethiopen vollkommen fehlt. Vielleicht darf man diese Maske als den Ausdruck einer Ideenvertiefung und geistigen Auskristallisierung bezeichnen. Denn die Ost- und Zentralaethiopen haben lediglich den „unbekannten, namenlosen Gott." Bei den jüngeren Westaetihopen tritt nun diese Herauskristallisierung hervor.

Eine schöne Ausgestaltung in gleicher Entwicklungstendenz können wir ja auch bei den Mossi feststellen, die in ihrer Ausbildung der „Erdgottheit" als Mutter der „Buschgottheit", die die Mutter aller Buschgeschöpfe geworden ist, schon sehr weit über das Stadium ost- und zentralaethiopischer Anschauung hinausgegangen ist.

Eine ganz außerordentliche Vertiefung des ganzen aethiopischen Wesens im Westen sehen wir aber nicht nur in der Altersklassenausbildung bis zum Bunde, in der persönlichen Darstellung einer Bundesgottheit (Maske) und in der Personifizierung einer Erdgottheit, sondern auch zum Beispiel in der analog spezialisierten Ausbildung des Propheten- und Schamanentumes. Provisorisch habe ich dieses in der Arbeit „Kulturtypen aus dem Westsudan" geschildert. Später werden wir die Erscheinungen auch in diesem Werke eingehend verfolgen müssen. Zunächst genügt es, auch hierin den Gegensatz von West- und Osttypus festzustellen. — Auch Ost- und Zentralaethiopen haben ihre Orakelmänner, die von dem Priester dann und wann zu Rate gezogen werden. Der Orakeldienst ist aber primitiv und beschränkt sich auf das Verstehen einiger mehr oder weniger komplizierter Apparate. —

Ganz anders der entsprechende Orakler im Westen. Hier ist der Schamane, der Prophet, eine ganz hervorragend wichtige und persönlich inspirierte Erscheinung. Nicht jeder kann Schamane werden, sondern es ist eine Berufung und Erleuchtung notwendig, die genau den im Alten Testament geschilderten Formen entspricht. Wie die bei den Ost- und Zentralaethiopen so mächtig ausgebildete Priesterkaste bei den Westaethiopen mehr und mehr der Bundorganisation und Bundmaske gegenüber zurücktritt — weil eben die Personifikation der Gottheit mehr und mehr herauswächst, selbständig wird und den Bund als solchen kräftigt —, ebenso schwillt auch das Innenwesen des Prophetentumes von Osten nach Westen mächtig an. Und während bei den Zentral- und Ostaethiopen der Orakler nur ein gelegentlicher Handlanger des Priesters ist, so wird der Prophet bei den Westaethiopen immer mächtiger. Bei den Mossi ist der Tengasoba (Priester) noch

gleich wichtig wie Bugu oder Bagara (Prophet). Bei den Tombo aber ist der Laggam (Prophet) schon unendlich viel einflußreicher als der Hogon oder Ogon (Priester).

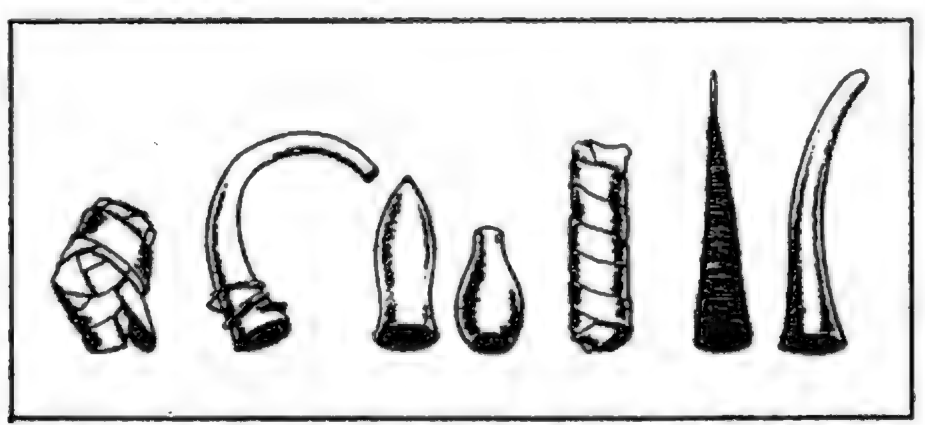
Diesem Anwachsen kulturgeschichtlicher Vertiefung nach Westen zu werden wir dermaleinst unser ganzes Augenmerk widmen müssen. Zunächst wollen wir uns darauf beschränken, festzustellen, daß dieses Anwachsen sich im Grunde genommen nur in einer jüngeren Schicht nachweisen läßt, neben der die ältere, schlichtere noch heute weiterlebt. Das ist das wichtigste unserer heutigen Erkenntnis. Zwischen den speziell entwickelten Mossi und den kulturell mit emporgehobenen Mande sind die Bobotypen noch vorhanden als ältere, schlichte, echte Aethiopenschicht, eine Schicht, die den Zentralaethiopen gleicht wie ein Auge dem andern. Sicherlich haben auch sie sich nicht vollkommen dem Einfluß der sie umkreisenden, höheren Kultur vollkommen verschließen können. Ihre Eigenart als Aethiopen haben sie aber bewahrt, und das, was ich im Anfange dieses Kapitels gesagt habe, daß allen kulturgeographischen Bedingungen nach der älteste Kulturkern auf dem Voltaplateau wohne, findet nach jeder Richtung seine volle Bestätigung.

Den spezialisierten Vergleich der West- und der Zentralaethiopen überlasse ich dem letzten abschließenden Kapitel. Hier wollen wir nun in die Schilderung einiger westaethiopischer Stämme als Fortführung der schon mit den Bobo begonnenen Typenspezialisierung eintreten. Als Beispiele werden einige Beschreibungen von Stämmen angefügt, die ich 1908 und 1909 in Nord-Togo studiert habe. Es sind im großen und ganzen Gurmaverwandte, also Volksstämme der älteren Mossikultur. Die Variabilität ist hier der Verschiedenartigkeit des Geländes und den Außenbeziehungen entsprechend eine recht beträchtliche. Immerhin macht der Gesamttypus doch den Eindruck einer ganz hervorragenden Einheitlichkeit im aethiopischen Sinne.

Diesen Teil schließe ich ab mit der Schilderung der Bassariten, denen ich hier in der Einleitung noch einige Worte widmen möchte. Von diesen Bassariten muß ich leider sagen, daß sie dem Bilde der frommen, keuschen, „unsträflichen" Aethiopen nicht entsprechen. Sie sind vielmehr die Repräsentanten recht schlechter Eigenschaften. Sie sind verdorben. Aber gerade deswegen habe ich dieses Volk auch geschildert. Es ist sicher wichtig, neben den „rein" und schlicht erhaltenen Kulturtypen auch die Verderbten zu zeigen. Die kulturellen Grundlagen sind so ziemlich die gleichen, wie die der andern Aethi-

open, wenn der Kapitalismus der Eisenproduzenten hier vielleicht auch schon zersetzt. Wenn die Bassariten in der Achtung des Alters, in der Keuschheit der Ehe, in der Heilighaltung der Gebräuche zurückgekommen sind, wenn sie heute durch und durch unzuverlässig wurden, so müssen hierfür Gründe gefunden werden, die kolonialpolitisch hochinteressant sein dürften. Diese Gründe liegen entschieden in der Auflösung der Abgeschlossenheit des Stammes — und zwar diesmal, ohne daß die europäische Invasion wenigstens in direkter Wirkung die Veranlassung gegeben hat. —

■ ■



Penisfutterale der Ssola (das erste) und der Tamberma. Siehe Text Seite 322 ff.
(Gezeichnet von Fritz Nansen.)

Elftes Kapitel.

Die Tamberma.

Inhalt: Verschiedenartigkeit und Bedeutung der Bergvölker Nordtogos; die Tamberma und Ssola als Burgbauern, ihre Behausung und Kleidung; Jugend und Liebesleben; Ehe und Arbeit; Alter und Geschlechtsleben; Vergehen und Werden in Sitte und Weltanschauung.

Die Bergvölker Nordtogos.

Fassen wir Togo als ein von Nord nach Süd sich lang hinziehendes Rechteck auf, so erhalten wir eine recht bequeme boden- und kulturgliedernde Einteilung durch Festlegung der Diagonale, die als Gebirgsrücken von NO nach SW die Kolonie in zwei Dreiecke sondert. Das nach NW gelegene Dreieck wird geographisch durch den Oti, das nach SW sich hinstreckende durch den Mono als Ebene charakterisiert. Das Otidreieck steht ethnographisch unter dem Einfluß der wichtigsten West- und Nordwestkulturen: Mossi-Gurma und Tschi-Aschanti. Aber sogar Einflüsse in so weiter Entfernung angesiedelter Typen wie der Mandingo lassen sich ohne Schwierigkeit nachweisen. Dagegen liegt das Südostdreieck naturgemäß unter anderem Winde: Yoruba-Dahomey, Ewe und mancherlei ethnische Erscheinungen, die auf so weite Fernen hinweisen, daß ich sie heute noch nicht zu nennen wage.

Der beide Dreiecke als Siedlungsflächen trennende bergige Streifen, der im NO als Atakaragebirge weit ins französische Kolonialreich bis zum Niger hinstreicht, nach SW aber auf englischem Goldküstengebiet dem Meere zustrebt — dieser Gebirgsrücken, dieses breite Bergland, birgt archaistische Schätze ethnographischer Natur in großer Fülle, und wenn je eine abgerundete Völkerkunde der westafrikanischen Küsten- und Binnenländer geschaffen werden soll, muß dies Gelände ethnographische Leitfossile beibringen, deren Zugehörigkeitsbestimmung einen großen Wert besitzt.

Beginnen wir die Typenschilderung Nordtogos, so können wir mit vollem Recht dessen Gebirgsvölkern den ersten Platz zuweisen. Von Norden nach Süden fand ich drei Hauptformen: Tamberma, Losso, Kabre. Man könnte auf den Gedanken kommen, die Bassari als einen vierten Typus aufzuführen. Soweit ich es aber bis heute zu übersehen vermag, verlangt deren Art eine Zusammenfassung mit den Konkomba. Ihre Schilderung wird uns Gelegenheit geben, in die Betrachtung der älteren Völker des Ostdreiecks überzugehen.

Die Tamberma.

Tamberma; Aeußeres.

Die Menschen selbst. Der größte Teil des Tambermalandes liegt nicht auf deutschem, sondern auf französischem Boden, und da über die Zugehörigkeit im einzelnen gerade in dieser Gegend zur Zeit meiner Anwesenheit noch nichts bestimmt war, so blieb ich auf sicher deutschem Gebiet und vermied eine Grenzüberschreitung. Ich kenne also nur wenige Dörfer. Die Südgrenze dieser Stammesgruppe bildete auf meinem Reisewege der Kerang-Kara. Zwischen diesem und der französischen Grenze wohnen zwei recht verschiedene Stämme, die von den Timleuten als Tamberma (nach dem französischen Gebiet zu wohnend) und als Nsola oder Ssola (auf dem rechten Ufer des Kerang wohnend) bezeichnet werden. Die Tamberma, die an Zahl weit überwiegen — man findet einige Ortschaftsnamen gelegentlich der Schilderung des Marktverkehrs —, nennen sich selbst Bata-mawa (Sing. Ota mabo). Die Ssola haben nur vier Dörfer inne: Kudjambu, Batongoa, Kupnidjae und Koandjire. Sie nennen sich selbst Pagpa (Sing. Kupa).

Die Tamberma, wie sie im allgemeinen fälschlich nach der Landschaft, die sie bewohnen, benannt werden, sind Leute, deren Aeußeres auf den ersten Blick keine besondere Rasseneigentümlichkeit zeigt. Unklare Mischtypen wiegen bedeutend vor. Aber ein eingehender Vergleich mit den umwohnenden Stämmen scheint doch zu lehren, daß die

hageren, hochschultrigen, feinknochigen Körper mit ziemlich großen Händen und Füßen und von ins Braunrötlich spielender Hautfarbe vorwiegen. Besonders Männer von 40 bis 50 Jahren lassen diese Eigenschaften gut erkennen. Häufig sieht man auch mongoloid schiefe Augenstellung, ja, dann und wann auch die Mongolenfalte. Daneben sind aber durchaus häufig grobknochige, schwärzere, größere, plumpere Leute, die dem Kabretypus zuneigen. Alles in allem gibt es keinerlei raßliche Einheitlichkeit, wohl aber ein beachtenswertes Ueberwiegen der erstgeschilderten Art.

Bemerkenswert ist vielleicht gerade hier die Häufigkeit der Elephantiasis. Und wenn ich nicht sehr irre, so sind es Vertreter gerade letzten Typs, die darunter am meisten leiden — und zwar im speziellen die Weiber. Es hängt das vielleicht damit zusammen, daß bei den schwarzen negerartigen Menschen die Fettpolsterung viel gleichmäßiger über den Körper verteilt ist. Für diese Mischrassen ist eine hypertrophische Polsterung der mittleren zumal weiblichen Körperteile aber durchaus bezeichnend. Oft hat sich mir der Gedanke aufgedrängt, daß diese steatopygieartigen Vorkommnisse in einer gewissen genetischen Beziehung zur Elephantiasis zu stehen scheinen. Sollten die Vorbedingungen beiden gleich günstig sein?

Im übrigen repräsentieren die Ssola fraglos einen den südlicher wohnenden Losso näher stehenden Typus und machen den Eindruck größerer Einheitlichkeit, hervorgerufen durch Endogamie. Die Mehrzahl der Losso ist klein, zierlich, zeigt in der Jugend reizende Formen, neigt aber im Alter stark zur Steatopygie. Man sieht gerade hier sehr feine, kuschitische Köpfe, die bei jungen Mädchen ganz außerordentlich denen der Kioque ähneln, und genau wie diese, zumal im Profil, stark an aegyptische Formen erinnern. Es gibt hier eine Nasenform, die ich die kuschitische nennen will. Sie kann als ganz fein modellierte Ramsnase bezeichnet werden. Die Augen sind lebhaft, mongoloid, hie und da sogar zur berühmten Mongolenfalte neigend. Außer bei wenigen, aber außerordentlich auffallenden Leuten sieht man bei den Ssola im großen und ganzen selten „negerhafte“ Züge im Körperbau und Gesichtsschnitt.

Der gleiche Unterschied wie im Aeußern, so im Gebaren und Auftreten zwischen Tamberma und Ssola. Die Tamberma sind ungestüm, lebhaft, heftig in Geste und Wort, anscheinend sehr schnell bei den Waffen, die Ssola dagegen freundlich, still; ihr Wesen ist durch eine gewisse fatalistische Geduld charakterisiert. Es mag bei dieser Verschiedenheit außerordentlich die Blutmischungsform der alten Zeit, noch mehr aber die der Neuzeit und die soziale Wucht des Stammes mit-

sprechen. Denn es gibt nur wenige Ssola, und die heiraten immer wieder untereinander, während der Tamberma viele sind und alle diese für emsiges Kreisen des geschlechtlichen Verkehrs sorgen.

Die äußere Erscheinung dieser Gruppe der Togovölker wird durch einen schroffen Gegensatz charakterisiert. Es besteht ein auffallender Widerspruch zwischen Kleidung und Behausung: Nackte Menschen in burgartigen, mehrstöckigen Gebäuden.

Die Bauten, in denen Tamberma und Ssola wohnen, sind echte und rechte, kleine Burgen, deren Anblick das Erstaunen eines jeden erweckt, der sie zum ersten Male sieht. Es ist meine Absicht, alle diese Burgbauten, die wir bei diesen Nordtogostämmen, bei Gurunsi- und Bobovölkern studieren konnten, einmal zusammenfassend zu schildern, und ich möchte dieser Arbeit nicht vorgreifen. Jedenfalls sind es ausgesprochene kleine Kunstwerke, innerlich dunkel und düster, in viele Kammern zerfallend, gleich wie die Wabe eines Wespen- oder Bienennestes. Aeußerlich hochragend in Türmen und Mauern. Ich werde dereinst zeigen, daß diesen Bauwerken, der Entwicklung entsprechend, ganz bestimmte Gesichtspunkte zugrunde liegen. Ohne ein reiches Abbildungsmaterial und umfangreiche Grundrißzeichnungen ist dies jedoch nicht möglich, und so will ich mich hier darauf beschränken, einige wesentliche Aeußerlichkeiten zu erwähnen. — Fast sämtliche Tambermaburgen haben vor dem Eingange zwei konische Lehmsäulen, die dem Kultus dienen. Ferner zeigen sie entweder über dem Eingang oder links neben ihm eine verhältnismäßig reiche Verzierung der Mauer. Auch dieser Schmuck deutet nach außen hin schon einen im Innern gelegenen heiligen Raum an. Jede derartige Burg birgt eine Familie.

Tamberma; Kleidung.

K l e i d u n g. Im Gegensatz zur reichen Gebäudegestaltung steht die Körperausschmückung dieser Burgbauern. Die Tambermaleute sind wenig bekleidet, aber noch weniger schön geschmückt. Im allgemeinen tragen sie den Kopf glatt geschoren. Nur bei jungen Mädchen wird zuweilen ein Kammwulst ausgespart, der sich von Ohr zu Ohr zieht, also in der Richtungstendenz der Segu-Haartracht. Bei den Tamberma bleibt dieser Kamm aber ein struppiges, unansehnliches Gebäude, das auch nicht der geringsten Pflege unterzogen wird. Von Flechten keine Spur. Dann sind besonders die Damen schön geziert mit Ohrpflöcken, Nasenscheiben, Lippenstiften. Am harmlosesten ist noch der Ohrschmuck. Das Läppchen ist durchbohrt und eine Holzscheibe von zwei Zentimeter Durchmesser und einer Dicke von ein Zentimeter durchgeführt. Dann aber die Nase! In jedem Flügel befindet sich ein Loch, das von Jugend auf erweitert, auch zwei bis zwei-



Tamberma-Männer.
(Zeichnungen von Fritz Nansen.)

einviertel Zentimeter Durchmesser erreicht. Es wird ausgefüllt von einer Holzscheibe, hergestellt aus irgendeinem Palmblattstengel. Durch solchen Schmuck wird aber die allervornehmste Nase, und wenn sie von Natur den feinsten Rückenschwung und den zierlichsten Bau hat, zur allerplumpsten, scheußlichen Negernase. Die Flügel werden zu ungeheuerlicher Breite auseinandergezogen und liegen platt an.

Endlich ist das Antlitz der Schönen noch durch den berühmten Lippenpflock verschönt, von dem es drei Arten gibt. Erstens Quarzkegel von ein Zentimeter Durchmesser bei etwa sieben Zentimeter Länge, zweitens runde Quarzzylinder von zwei Zentimeter Durchmesser bei drei Zentimeter Länge, drittens Knochenplatten von zwei Zentimeter Breite, einhalb Zentimeter Dicke, drei bis vier Zentimeter Länge. Diese Größen sind heute die äußersten, sollen aber früher als Mittelmaß gegolten haben. Denn die Sitte ist, so behaupten die alten Leute mit einigem Aerger, schon seit längerer Zeit im Rückgang begriffen. Nicht, als ob die Verzierungen aufhörten, nein, die Dimensionen der Einlagestücke sind nur in der Abnahme begriffen. Dieser Rückgang ist darauf zurückzuführen, daß die Lippenstiftschleifer seit längerer Zeit nicht mehr so große Exemplare auf den Markt bringen, wie zur Zeit der Väter. Der Rückgang hat seinen Anfang genommen, bevor die ersten Europäer diese Region besuchten. Soweit die Eingeborenen. Ich glaube nicht, daß irgendein Fremder, ob weiß, rot oder schwarz, das Bedauern der alten Leute teilt. Die Lippenpflocksitte führt hier zu scheußlichen Eindrücken. Die Frauen ziehen im Spiele von Zeit zu Zeit den Pflock lutschend durch das Loch ins Innere. Man sieht ihn mit Erstaunen verschwinden. Das Loch in der Lippe schließt sich, und ein feiner roter Kranz zeigt die Lücke, durch die der weiße, kleine Fels jeden Augenblick wieder herausgeschnellt werden kann. Aber das Spiel wird im höchsten Grade abstoßend, wenn die Frau das Auge des Zuschauers auf dem Loch in der Unterlippe ruhen sieht. Sobald sie das gewahrt, läßt sie sich durch das Erstaunen des andern dazu verleiten, durch das Loch nicht den Steinstift, sondern die Zunge herauszuschieben. Und wenn der hellrote Zapfen in ziemlicher Länge und Dicke aus dem graubraunen Rahmen herauskommt — das sieht ekelhaft aus.

Die weiblichen Wesen tragen ferner um die Lenden eine grasgeflochtene Schnur. Damit ist für junge Mädchen das Kleid vollendet. Tritt es zum Tanz, zum allbeliebten Dosàbos-Tanz an, dann klemmt sie hinten unter die Lendenschnur ein Bündel frischgrüner Blätter und bei Menstruation vorn und hinten ein Bündel größerer Blätter. Die Frau dagegen ist durch einen zirka ein Zentimeter breiten Baststreifen

ausgezeichnet. Dieser ist unter dem Nabel an die Lendenschnur gebunden und zieht sich, tief in die Scheide und hinten zwischen den Backen einschneidend, bis zum Kreuz hin. Hier erreicht er die Lendenschnur wieder, und hier wird er, um ihm leicht- und schnelllöslichen Halt zu geben, nach links mehrfach um diese herumgeschlungen. Wenn dazu erwähnt wird, daß allen Weibern wie auch den Männern die vier oberen Schneidezähne leicht angeschliffen gespitzt sind, daß die Frauen den Leib punktiert, im Kreuz über jedem Backen das Tätowierungszeichen tragen, so ist alles gesagt, was die Tambermaschönen als äußere Modifikation von unberührten Naturgeschöpfen zu Kulturwesen erhebt.

Die Männer. Oft sind beide Ohrläppchen mit Scheiben versehen. Aber das ist nicht Regel. Wohl aber haben alle Männer den linken, und zwar nur den linken Nasenflügel durchbohrt, und in ihm ist mit dem Biegungsschwung nach oben (dem Auge zu) der Hauer eines Klippschliefers eingefügt. Der alte Inaga trug ein Antilopenhörnchen statt dessen. Auch sah ich Metallscheibchen, aber diese werden dann wohl von den Losso eingeführt sein. Das Septum war durchbohrt und häufig ein langes Rohrstäbchen durchgeführt. Das fiel besonders beim Tanze auf. Die gelbe Linie quer durch das Dunkle gezogen: bizarr, aber charakteristisch. Bei Alten zuweilen ein eiserner Halsring oder Halskette als Zeichen der Okuliwürde. Ueber die Schultern gehängt ein Sack, der im allgemeinen geknüpft, seltener aus vernähtem Tierbalg hergestellt ist. An einer Lederschnur wird ein Messer um den Hals getragen, das in einer Scheide steckt. Es hängt auf dem Rücken oder auf dem Brustkasten. — Geht der Mann zum Biere, so trägt er auf dem Kopfe die Kalebasse gleich einer Mütze.

Dann die Mittelpartie. Die Lenden umgibt eine Lendenschnur, an der ist hinten ein langes, nadelartiges, 30 bis 40 cm langes und 1/2 cm breites Eisenmesser befestigt. Das Messer liegt direkt zwischen den Backen. Wer keine solche Nadel hat, trägt auch wohl eine lange Holznadel. Dies Nadelmesser ist im Aussterben begriffen. Sehr selten findet man an seiner Stelle ein hübsches, kleines Spannmesser, das dann in einer von Schlangenhaut überzogenen Scheide geborgen zu sein pflegt. Endlich ist der Mann mit dem sogenannten Penisfutteral geschmückt.

Das Penisfutteral besteht aus Kalebassenhälsen, zu Spiralen gedrehten Palmblattstreifen oder Palmblattkörbchen. An der Hand der letzteren erkennen wir die Anwendung des ominösen Instrumentes am besten. Sie sind im Querschnitt etwa wie Ofenrohre mit geschlossenem Boden und seitlicher Rauchéintrittsöffnung gear-

beitet. Es sind also nicht gerade Röhren, die an einem Ende offen sind, so daß man den Penis oder einen Teil desselben hineinstecken kann, sondern es sind knieförmige Röhren, in die der Eingang von der Seite unten hineinführt. Die Anwendung ist folgende: Der Mann spuckt in die Hand, feuchtet das Präputium, das sehr lang (und um Himmelswillen nie beschnitten) ist, an. Dann schiebt er die Rute möglichst weit in das Skrotum hinein. Das durch diese Rückschiebung möglichst gefaßte Präputium wird in die Oeffnung des Futterals gesteckt, und zwar so, daß das Futteral nach oben steht. Dann läßt man los. Wie ein Keil oder ein von Federkraft getriebener Pfropfen drückt nun die Eichel auf den Rand der Futteralöffnung. Infolge Anfeuchtung haftet die Präputialhaut im Innern an. Von der Glans wird der dem Skrotum direkt benachbarte Teil der Penisüberhaut gegen den Futteralrand gedrückt. So ist ein doppelter Erfolg erzielt. Einmal hält das Präputium und die aufgezogene Penishaut das Futteral aufrecht, und zweitens steckt der eigentliche Penis in gekrümmter Lage fest im Skrotum. — Mit den anderen Futteralformen verfährt man mehr oder weniger gleichmäßig.

Man könnte nun auf den Gedanken kommen, die Tamberma täten das, um den Penis schamvoll zu verstecken. Das ist sicherlich ein Irrtum. Man sieht sehr viele Leute auch ohne Futteral herumlaufen.

Dann wieder: Lockert sich der Verschluß, so daß das Futteral sich senkt oder gar in Gefahr kommt, herunterzufallen, so zieht der Mann, ganz unbeirrt durch die Anwesenheit oder das Herumstehen von Frauen und Mädchen, das Instrument ab und „ordnet", ohne daß ein anwesendes männliches oder weibliches, älteres oder jüngeres Mitglied der Gesellschaft etwas dabei findet in adspectu omnium, „seine Kleidung" in der oben beschriebenen Weise.

Daß die heutige Verwendung und Tragweise mit keinerlei Schamgefühl in unserem Sinne etwas zu tun hat, das können wir am besten an Vorgängen erkennen, die sich gelegentlich jedes Tanzfestes abspielen. Beim Gehen und Laufen fällt das Futteral nicht so leicht ab, wohl aber gerät es bei den energischen Sprüngen der Tambermatänze arg in Gefahr, herabzufallen. Wenn also ein Mann im Weiberkreise — ich betone im Weiberkreise — zum Tanze anspringt, so zieht er mit schnellem Ruck der rechten Hand zunächst einmal das Penisfutteral ab. Er tanzt mit seitwärts ausgebreiteten, gleich Flügeln gespreizten Armen. In der Rechten hält er das Futteral. Das membrum virile tanzt vergnüglich beim Sprunge auf

und ab. Alles ganz natürlich. Endlich ein Schlußsprung, und dann — spuckt der Tänzer im Weiberkreise in die Linke, feuchtet das Präputium an und so weiter — alles mitten im Weiberkreise.

Eine weitere Beobachtung: Wenn die jungen Männer in geschilderter Weise im Frauen- und Mädchenkreise tanzen, so ist das ein vis-à-vis-Tanz. Gewöhnlich tanzt ein Weib mit zwei Männern. Die Männer suchen einander durch Kraft und Rundung der strampelnden und schwebenden Bewegung auszustechen. Aber die Anregung zu diesem Wettanze geht nicht vom Manne aus, sondern vom Weibe. Eine verheiratete, aber noch lebenslustige Frau ist es meist, die die zwei Männer zum Tanze auffordert. Sie tanzt ein wenig. Noch stehen die zwei Männer gleichgültig ihr gegenüber. Da ergreift das Weib mit schnellem Ruck — das Penisfutteral eines Mannes. Alles lacht vergnügt. Der Reigen beginnt. Diese eigenartige Aufforderung zum Tanze, verbunden mit Damenwahl, habe ich mehrmals beobachtet, so daß es sich sicher nicht um einen vereinzelten guten Scherz handelt. — Jedenfalls nichts von Schamgefühl in unserem Sinne! Frauen und Mädchen freuen sich ganz außerordentlich, daß derart ein Männerpaar zum Wett-Tanzen gebracht wurde.

Weiterhin ist zu beachten, daß die jungen, im erotischen Alter befindlichen Männer häufiger oder regelmäßiger das Penisfutteral tragen als die Alten, in deren Gedankenleben das Geschlechtsproblem schon eine geringere Rolle spielt; dann, daß die jungen Männer beim Tanze längere, betonendere und auffallendere Instrumente tragen als im Alltagsleben. Die Bluts- und Geisteserregungen dieser Völker, die durch Tanz hervorgerufen werden, gipfeln aber hier deutlicher, dort versteckter, sobald das Weib dabei in Betracht kommt, in mehr oder weniger bewußter Zielung auf sexuelle Annäherung, und so komme ich denn dazu, eine Ansicht zur Erwägung zu stellen, die mir Dr. Kersting, ein Freund und guter Bekannter der Tamberma, auseinandersetzte. Nach seiner Meinung entspricht das Penisfutteral der Tambermamänner dem, was Darwin für das Naturleben als sexuelles Aequivalent in Anspruch nimmt, würde also den mehr oder weniger temporär auftretenden und mit den Perioden der Geschlechtserregung zusammenfallenden Natur-, d. h. Feder- oder Haar- usw. Schmucken geschlechtsfreudiger Tiere entsprechen.

Um dieses Thema zum Abschluß zu bringen, sei noch eine Erfahrung herangezogen. Es war uns aufgefallen, daß wir niemals bei einem Tambermamann eine Erektion beobachteten. Auch bei den Unterredungen, bei denen gelegentlich der Schilderung des Ge-

schlechtslebens auf die heikelsten Dinge eingegangen wurde und bei denen meine Berichterstatter breiteste Behaglichkeit in Schilderung und Erklärung an den Tag legten, also in Augenblicken, wo die Leute geistig entschieden mit aller Vergnüglichkeit und ohne Aeußerung eines Schamgefühls ihre Gedanken im Geschlechtsleben spazieren gehen ließen, habe ich nie eine Erektion wahrgenommen. Wir sprachen darüber. Ein junger, kräftiger Mann war anwesend. Es kam ein stattliches Mädchen dazu. Der junge Mann blickte liebevoll auf das Mädchen und ließ uns durch den Dolmetsch sagen, daß das seine Geliebte sei; sie sei gekommen, heute mit ihm zu nächtigen. Einer von uns machte die Bemerkung, jetzt glaube er doch eine Erektion bei dem Manne zu beobachten. An französische Umgebung gewöhnt, hatten wir vergessen, daß ein Deutsch verstehender Dolmetscher anwesend war. Der fing das Wort auf und sagte es als eine harmlose Sache dem jungen Manne wieder. Der Effekt war sehr interessant: Der Jüngling riß mit einem Ruck die Hülle herab, zeigte die schlappe Rute und sagte: „Bei Tage hebt er sich nicht, er hebt sich immer nur nachts.“ Und damit hat er, glaube ich, ein wesentliches Symptom des Geschlechtslebens dieser Leute betont. Erektionen durch Meditationen, memoriale Erektionen gibt es für diese gesunden Menschen im allgemeinen nicht, sondern nur tangentiale. Damit wäre aber ein weiterer Beweis dafür erbracht, daß das Penisfutteral nicht getragen wird, um aus einem Schamgefühl heraus eventuelle Erektionen zu verbergen. Eher das Gegenteil. — Alles in allem kann ich diesen merkwürdigen Gegenstand der Tamberma aber auf keinen Fall als ein Kleidungsstück bezeichnen. Es ist auf jeden Fall ein Schmuck. —

Betont mag hier schon werden, daß die Sola, die auffallenderweise die Beschneidung kennen, ein ganz kleines Futteral und nicht das große der Tamberma tragen. Die Tragweise ist die gleiche.

Betrachten wir nun das Leben dieser Menschen, deren Bekleidung genügend gewürdigt ist. —

Tamberma; Jugend, Liebe.

Jugend und Liebe. Die schwangere Frau zieht sich zur Geburt in das Haus zurück, damit das kleine Wesen nicht im Freien zur Welt komme. Es werden gemeiniglich zwei alte Frauen als Helferinnen hinzugezogen. Die Wöchnerin ruht mit dem Gesäß auf der Erde. Ihr Körper wird von einer der Alten noch gehalten, während sie die Arme schlaff herunterhängen läßt. Die Beine der Gebärenden sind weit geöffnet. Davor sitzt die andere Alte, der die Aufgabe zufällt, die natürlichen Krampfungen des Leibes noch durch Massage zu unterstützen und das junge Leben in Empfang zu nehmen. Lau-

warmes Wasser wird bereit gehalten, damit Mutter und Kind sogleich nach vollendetem Aktus gereinigt werden können.

Erscheint das Geschöpfchen, so wird die Nabelschnur möglichst lang mit dem Kupungu, d. i. dem kleinen Rasiermesser, abgeschnitten. Sobann wird die Nabelschnur (= fangunsa) allsogleich recht energisch mit leicht warmer Bakua, d. i. Schibutter, eingefettet, damit ja keine Eiterung eintrete. Diese Einfettung wird täglich mehrfach wiederholt, bis die Nabelschnur selbst abfällt, was man für den fünften Tag erwartet. Sie wird schlechtweg in den Busch geworfen, wogegen die sorgsam aufbewahrte Nachgeburt (= bijum) vergraben wird.

Hat die Mutter auch bis zur Geburt unter Wahrung größerer oder geringerer Vorsicht draußen und drinnen herumgewirtschaftet, so verlangt doch die Sitte, daß die Frau nach der Geburt fünf Tage das Haus hüte und nicht vor dem sechsten ausgehe. Man achtet übrigens sehr sorgfältig darauf, daß nach der Geburt „alles Blut herausgehe", weshalb der Leib der Wöchnerin durch ihre Pflegerin -- welche Stelle auch hier gewöhnlich die eigene Mutter einzunehmen pflegt — kräftigen Pressungen unterzogen wird.

Der Vater gibt dem Kinde den Namen, und zwar ganz unabhängig von dem Seelenwanderungsglauben, den wir nachstehend kennen lernen werden. Ueber die Bedeutung der Namen konnte ich nicht ganz Sicheres erfahren, da die alten Herren nicht gerne damit herausrückten. Im allgemeinen aber nennt man wohl von Kindern gleicher Mutter und gleichen Vaters

das erste Kind = mpo
„ zweite „ = nko
„ dritte „ = nke
„ vierte „ = kwagung
„ fünfte „ = tenne
„ sechste „ = nba

Tapo nennt man angeblich ein Kind, dessen Mutter bei seiner Geburt starb. Für den Namen nba erhielt ich noch die merkwürdige Erklärung, daß man ihn einem Kinde gab, das als viertes geboren ist, während die ersten drei Kinder des gleichen Vaters, aber anderer Mütter, sämtlich starben. Das ist natürlich mehr als unwahrscheinlich. Ein Mann Mpe behauptete, früher den Namen Mpo geführt, ihn aber nach einer Krankheit in Mpe umgeändert zu haben, um ihr nicht wieder anheimzufallen. Das alles sind vage Angaben. Am wertvollsten erscheint mir noch die Behauptung, daß Namen wie

Saki und Kande keine besondere Bedeutung hätten, sondern in der Familie üblich seien — ohne daß das aber mit dem Seelenwanderungsglauben zusammenhinge.

Ueber die Entwicklung der Kinder wurden mir von den erfahrenen Müttern folgende Angaben gemacht: Im Alter von einem Jahre soll das kleine Kind sitzen, nach einem weiteren schon schwankend gehen können. Das erste Wort aus seinem Munde fällt zwischen dem dritten und vierten Jahre — (! Hier wird die Mangelhaftigkeit solchen Zeitabschätzungsvermögens bei diesen Leuten besonders klar. Denn ich sah dreijährige Kinder, die vollkommen geläufig sprachen.) — und lautet: Njo = Mutter. Vollkommen sprechen können die Kleinen etwa mit fünf Jahren. Die mütterliche Brust empfängt das Kind drei Jahre lang. Aber erst, wenn das kleine Geschöpf etwa vier Jahre zählt, gibt seine Mutter sich wieder dem Beischlafe hin. Der Volksmund behauptet, daß, wenn die Mutter sich vor dem Ablauf seines dritten Lebensjahres wieder mit dem Vater einlasse, dies das Hinsiechen und Sterben des Kindes zur Folge haben würde.

Im Alter von sieben Jahren hat sich das kleine Mädchen in die Frauentätigkeit hineingespielt, und es wird eine Mitarbeiterschaft, wenn auch en miniature, entschieden von ihm verlangt. In kleinen Töpfen muß sie vom Fluß herauf Wasser holen. Sie muß die Mutter in den Busch begleiten und kleine Bündel Brennholz sammeln und heimtragen. Es werden ihr kleine Kalebassen von Guineakorn (Sorghum) überwiesen, die sie am Reibsteine zu mahlen hat. Bei einem gesunden, starken Mädchen bildet sich die Brust mit acht, bei einem schwächlichen mit elf Jahren aus. Das ist der gegebene Augenblick, an dem jungfräulichen Leibe die Jbuaga genannte Leibtätowierung vorzunehmen. Aber schon ein Jahr vorher ist sie der wichtigsten Verschönerung verfallen: man hat ihr das Dubene genannte Loch in die Unterlippe gebohrt. Das wird mit einem Baumdorn ausgeführt, den man Kupo nennt. Sobald das Dubene gut geheilt ist, wird der berühmte Detabi hineingeschoben. Das ist der Quarzkegel, über dessen Herkunft noch nachher zu reden sein wird.

Die Tätowierung der Tambermamädchen der Ortschaft Tapunte findet nicht im Orte selbst, sondern in Kussunjugu statt, in welchem Orte ein alter Mann besondere Erfahrung in dieser Kunst besitzt und sowohl Burschen wie Mädchen ziseliert. Es geschieht das unter einem Baume ohne jede besondere Zeremonie. Die Ausführungszeit ist aber auch hier der Monat Januar. Nach der Arbeit speist man gut, aber ein Tanzfest wird dadurch nicht veranlaßt. Also: Lippendurchbohrung vor der Brustschwellung, Leibtätowierung wäh-

rend des Heranreifens, und Zahnbearbeitung endlich, wenn das Mädchen vollkommen erwachsen ist. Dann spitzt ihr ein alter, kunstfertiger Mann mit Steinen die oberen vier Schneidezähne. Damit hat sie alle Verschönerungen durchgemacht. — Nun ist sie auch bald schwanger, und dann wird der Leib nicht weiter geschmückt.

Die Knaben dürfen mit etwa fünf Jahren mit anderen Buben zum ersten Male hinausspringen, um die Schafe zu hüten. Das ist keine unangenehme oder gar drückende Beschäftigung, und man darf der Versicherung der Alten, daß die Jungen diese Zeit gar fröhlich und unter vielerlei Scherz und Spiel, mit Uebung im Bogenspiel, Wettlaufen usw. verbringen, gern glauben. Wenn die Buben dann gegen das siebente Jahr hinrücken, naht die Wartung der Kühe, eine Sache, die schon verantwortungsvoller ist, denn dortiges Rindvieh ist nicht allzu weit von völliger Wildheit entfernt. Kurze Zeit später muß der Bursch auch schon mit dem Vater hinaus aufs Feld gehen und Bodenbearbeitung sowie Saatstecken lernen.

Der halbwüchsige Bursch erlebt auch die erste Körperverschönerung. Er wird linksseitig mit Basie, dem Nasenflügelloch, geschmückt, in das Jenka, der Nasenschmuck, gesteckt wird. Das ist ein gebogener Zahn, ein Hörnchen oder, wenn auch sehr selten, ein Metallscheibchen, das einem kurzstiftigen, breitköpfigen Nagel gleicht. Dieser Metallschmuck ist Import aus dem Süden. Ein Jahr später erlebt der Bursch als Erwachsener die Leibtätowierung, und endlich wird er auch mit dem Spitzen der oberen Schneidezähne beglückt. Damit ist er körperlich „fertig".

Die heranwachsende Jugend freut sich ihres Leibes und Lebens nach allen Regeln der Natur. Es gibt auch im Tambermalande Mondscheinnächte, Tänze, Heimwege und alle Gaben des sprossenden Frühlingsdaseins, und außerdem kenne ich außer den Tamberma nur noch ein Land (das der Losso), in dem es so gar keine Beschränkung in der Nutzung aller dieser schönen Natur- und Kulturgaben gibt. — Beim Tanzfest oder sonst wo trifft der Bursch ein gefälliges Mädel öfter am Wege. Man sieht sich und maskiert aufsteigende Wünsche zunächst unter tolpatschiger Unbeholfenheit; dann aber rückt der Bursch heraus — sehr gerade und nach unserer Anschauung unfehlbar hoffnungslos plump: „Ich möchte mit dir schlafen. Ich weiß ein Haus, in dem uns niemand sieht." Kurz und grad. Und kurz und grad sind auch Antwort und Handlung. Es sind sehr grobe und plumpe Bauern, diese Tamberma. Wie ganz anders die Losso!

Man geht hin, und man schläft miteinander. Diese Beischlafsform ist eine echt aethiopische. Das Weib liegt auf dem Rücken und klappt die geschlossenen Beine hoch empor. Der Mann hockt davor und nimmt die Beine über die linke Schulter. (?) Es ist also ein Beischlaf von der Seite (?), der für den Mann recht anstrengend sein muß. Allerdings ist die Kohabitationsform der Ssola noch angreifender. Bei diesen sitzt der Mann in der Hocke, schlingt die Beine des auf dem Rücken liegenden Weibes um die Lenden, führt also den Beischlaf in der Kniebeuge aus. Daß die Männer nicht Wadenkrämpfe bekommen, ist mir unverständlich. Es ist sehr gut möglich, daß die Kohabitationsform der Tamberma dieselbe ist wie die der Ssola (daß ich es nur erst nicht richtig begriff), daß also auch die Tamberma hocken. — Als ich mich bei Gelegenheit dieser Besprechung erkundigte, ob nicht eine Exzision oder Infibulation der weiblichen Geschlechtsorgane vorgenommen würde, entstand allgemeine fröhliche Entrüstung, und einer machte den (für Neger) guten Witz, „daß es schade sei, an dieser Stelle auch nur die geringste Aenderung vorzunehmen, so ausgezeichnet sei alles zum Beischlaf eingerichtet." —

Wir sahen, daß bei den eigentlichen Tamberma jede Beeinflussung der Geschlechtsorgane durch Operation unbekannt ist. Anders bei den Ssola. Die Ssola und die Ssoruba kennen die Beschneidung der Männer (in Ssola = bitja-ma). Das ist eine enklavenartige Erscheinung zwischen lauter Stämmen, denen solches unbekannt ist. Die Reihenfolge der Operationen bei den Ssola ist folgende: Heranwachsende Burschen erhalten die lineare Körpertätowierung und die Gesichtstätowierung, beide Jwuë genannt. Ein Jahr später müssen sie den Leib der Punktverzierung = Jitjessi unterziehen. Wieder ein Jahr danach dürfen sie heiraten, und erst, wenn sie verheiratet sind, erleben sie die Bitja-ma, die Beschneidung. Sie wird von alten Leuten an den etwa 16 jährigen, jungen Männern vorgenommen. — Beschneidung der Weiber ist auch hier unbekannt. —

Erst wenn der junge Mann die Vorhaut (kukon) eingebüßt hat, darf er das Penisfutteral (tassisso) tragen. Mit der Beschneidung wird er zum eigentlichen Mann. Die Ssola unterscheiden nämlich:

Kinder = babibi (Sing. ububusseng);
Jünglinge = basje (Sing. usje);
Beschnittene Männer = babebi (Sing. upabi).

Die Tamberma aber teilen ein in:

Kinder = sibi (Sing. babiba);
Ehereife = oropa;
Familienälteste = oluli.

Tamberma; Ehe und Arbeit.

Ehe und Arbeit. Die Tamberma kennen zwei Formen der Eheschlüsse: einer basierend auf Liebe, einer auf Jugendversprechen. Ich vermochte nicht festzustellen, welche Form die häufigere ist. Gehen wir aber von der ersteren aus.

In unbeschränktem Jugendtollen lernten Bursch und Mädel einander kennen. Besondere Anhänglichkeit auf weite Sicht scheint dabei nicht so recht in Frage zu kommen, und ein Liebeszwist — ein ander Bild! Eine kleine Laune führt leicht zu anderer Verkettung, die dann auch wieder leicht löslich ist. Häufig aber stellt sich doch ein festeres Einvernehmen ein, und dann macht der Geliebte wohl den Vorschlag, einander zu heiraten, wozu, wenn sie nicht durch Jugendversprechungen gefesselt ist, sie dann voraussichtlich „ja" sagt.

Soweit gekommen, gehen beide zur geheimen Vorbereitung der Eheschließung vor, der erst später die offizielle folgt. Das heißt, beide Teile sprechen erst einmal hübsch mit den Eltern. Ist beiderseitige Zustimmung gegeben, so erfolgt die offizielle Brautwerbung. Der Vater des Jünglings rüstet sich aus mit einem Perlhuhn, einem Huhn und 2000 Kauri, geht zu den Brauteltern und sagt zum Alten: „Ich möchte deine Tochter für meinen Sohn haben. Gib sie mir mit." Dabei gibt er dem Alten die 2000 Kauri und der Brautmutter Huhn und Perlhuhn. Da die Sache unter der Hand schon klargestellt war, so ist damit alles erledigt. Ein Abschlagen ist ausgeschlossen. Das Mädchen folgt in das Haus des „Gatten". Es versteht sich unter diesen Umständen von selbst, daß der Gatte auf Jungfrauenschaft keinen Wert legt. Bei Tamberma und Losso ist ein Weib, das heiratet, nie unberührt.

Die Jugendverlobung kommt in folgender Form vor: Sieht ein junger Mann ein kleines Mädchen, das er später wohl einmal heiraten möchte, so überbringt er der Mutter des Kindes Sorghum und arbeitet von da an zur Zeit der Feldbestellung häufig auf den Aeckern des Schwiegervaters, bis seine Braut nicht nur geschlechtsreif, sondern auch vollkommen erwachsen ist. Dann führt er sie heim. Das Mädchen seinerseits hat das Recht, von dem Moment an, wo sie Sinnenlust verspürt, bis zur Ehe, mit anderen jungen Leuten zu schlafen. Der Bräutigam hat nicht das Recht, sich dahinein zu mischen, so daß auch hier bis zum Abschluß der Ehegenossenschaft die Maid wohl sicher schon durch mehrere Arme gegangen ist. Es ist das nach der Ansicht der Leute absolut natürlich, also mehr als selbstverständlich. Nach der freien, klaren Art, wie sie darüber sprechen, kann ich darin auch keinerlei Unzucht sehen. Sie sagen klipp und klar: „Junge Mädchen schlafen nur mit Unverheirateten,

nicht aber mit alten Leuten." Natürlich fehlt jede Form der Prostitution, da Liebe nur mit Liebe erwidert wird. Leider aber pflegen zuweilen junge Männer, deren Frauen durch Schwangerschaft und junge Mutterschaft dem Beilager ferngehalten werden, die Frauen anderer Männer zu verführen. Das finden die Tamberma strafwürdig, und wenn der Sünder erwischt wird, so hat er dem betrogenen Ehemanne eine Kuh und 500 Kauri zu zahlen.

Das junge Weib siedelt zum Gatten über. Irgendeine Scheu des jungen Ehemannes gegenüber seinen Schwiegereltern konnte ich nicht feststellen. Im Gegenteil, er tritt mit diesen in ein sehr freundliches Verhältnis und besucht sie häufig. — Im übrigen ist die Sitte, daß Oropa meist jüngere und Okuti ältere Mädchen zu heiraten pflegen, nur selbstverständlich.

Wenn der junge Mann geheiratet hat — und nicht eher — darf er sich auch ein eigenes Haus bauen. Der Vater gibt ihm dazu in enger Nachbarschaft seines eigenen Kastells einen Platz. Beim Bau helfen dem jungen Manne alle Freunde und alle Altersgenossen. Ist das Gebäude vollendet, so rufen Vater und Sohn ihre Altersgenossen zusammen. Die junge Frau braut große Krüge voll Bier, und dann wird ein Fest veranstaltet. Man trinkt und tanzt. Der Text des Festgesanges lautet: „Tu-jage awonkone." Eine Uebersetzung konnte ich nicht erlangen. Die Tapunteleute blieben steif und fest dabei, die Worte nicht mehr zu verstehen. Sie hätten sie ebenso von ihren Altvorderen gehört, gelernt und damit basta.

Grundlage der Wirtschaft ist der Hackbau. Der junge Ehemann hat also als erster sich nach einem Stück Land umzusehen. Der Vater gibt ihm nichts. Aber schon ehe er sein Haus baute, hat er sicher eine Scholle gefunden, die besitzloses, freies Land ist. Da legt er sich nun eine Farm an. Die Freunde und Altersgenossen helfen ihm dabei und werden dafür mit Speise und Trank reichlich entschädigt. Der Vater kümmert sich aber gar nicht darum. Er soll angeblich so gleichgültig bei alledem sein, daß er sogar mit seinem Rate knausert. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn regelt sich nun in Zukunft derart, daß der Sohn zwar auch weiter dem Vater arbeitsverpflichtet bleibt, daß der alte Herr dagegen sich ganz und gar nicht um das Wirtschaftsleben seines Sohnes kümmert. Auch wenn es ihm schlecht geht, greift er nicht mit zu. Er findet den Sohn einfach mit einer Hochzeitsausstattung ab; die besteht im Ackergerät, in Saatkorn, Jams und anderen Feldfrüchten, in Ochs und Kuh, Widder und Schaf, Bock und Ziege, Hahn und Huhn. Mit dieser Ausstattung muß der junge Mann sich weiterhelfen.

Später gibt der Vater nur noch aus guter Laune dann und wann bei Schlacht- und Erntefest etwas. Das sind aber freiwillige Geschenke, und eine Verpflichtung für das Fortkommen des Sohnes spricht daraus nicht.

Die junge Frau wird beim Auszuge aus dem elterlichen Hause ebenfalls ausgerüstet, und zwar empfängt sie zunächst das Frauengewand. Das ist, wie schon geschildert, nicht sehr kompliziert und besteht nur aus Lendenschnur und Durchzugsverschlußband. Die aus feinem Gras geflochtenen Schnuren heißen Ibeni, der Verschlußstreifen Kubogu: ein Rindenstoff, der aus den Tuguantonbeästen gewonnen wird. Diesen Baum festzustellen, gelang mir nicht. Es ist jedenfalls nicht ficus rocco, aus dessen Rinde die Kossofrauen ihre Rindenkleider herstellen. Ferner gibt die Mutter:

1. Tokumbutte, den Topf zum Mehlkochen;
2. Dakuntabira, den Topf zum Saucenkochen;
3. Dedu, einen Topf zum Wassertragen;
4. Tanaba, einen tönernen Teller;
5. Dauonde, eine Kalebasse;
6. Takumpade, einen Kalebassenlöffel;
7. Tapenda, einen Korb;

— das ist alles. Das noch weiter Nötige muß der junge Mann verdienen und dem Haushalt stiften. Dina, den Reibstein sucht der junge Mann am Flußbett, bringt ihn heim und überläßt es der jungen Frau, ihn sich passend zuzuschlagen.

Nun die Arbeiten und die Arbeitsteilung.

Die Männer haben vor allen Dingen die wichtigsten Arbeiten des Hausbaues zu verrichten. Sie schlagen und holen aus dem Busche die Hölzer und Balken. Sie stampfen den Lehm und mauern. Den Frauen fällt dabei nichts anderes als das Wasserholen zu. Dann aber bringen sie auch wohl das Knüppelholz für die Decke in Lasten herbei. Das zweite, wichtigste Arbeitsgebiet des Mannes ist die Feldbestellung. Der Mann hat zu roden und zu hacken, das jungfräuliche Feld aufzubrechen und das Unkraut aus steinigem Lande zu reißen. Die Weiber helfen allerdings. Sie stecken den Samen, hacken ein wenig, helfen vor allen Dingen beim Ernten; sie schneiden, binden und tragen das Korn heim. Reine Männerarbeiten sind aber ferner erstens das Flechten, und zwar der Körbe, denn da die Tamberma keinerlei Form von Matte kennen, kommt das nicht in Betracht. Zweitens die Bereitung der Kalebassen, drittens das Knüpfen der Diori oder Lori genannten Schultersäcke, viertens alles Schnitzen von Beil-, Axt-, Messer- usw. -stielen und Mörserkeulen.

Ein eigener Beruf ist der des Schmiedes. Er ist in älteren Zeiten anscheinend im Tambermagebiet sehr selten vertreten gewesen. In den letzten Jahrzehnten hat sich aber eine ganze Menge von Schmieden aus den französischen Atakarabergen auf das deutsche Gebiet herübergezogen, weil sie hier bessere Geschäfte machen. Im Norden, auf französischem Boden, sind große Eisenschmelzereien. Das verhüttete Gestein scheint Itaberit zu sein. Im deutschen Tamberma wird trotz des Vorkommens dieses Erzes heutzutage Eisenverhüttung nicht mehr betrieben. Wohl aber gibt es eine ganze Menge von Schmieden, deren Beruf sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Der Sohn lernt beim Vater, und dieser lernt im allgemeinen keine anderen als eigene Sprossen an, so daß die schwere Kunst immer im gleichen Kreise bleibt. Im übrigen gelten die Schmiede nicht als etwas Besonderes, und jeder Schmied kann jedes andere Mädchen, jedes Schmiedemädchen jeden andern Tambermabauern heiraten. Es ist keinerlei Aberglauben, weder im guten noch im bösen Sinne mit den Schmieden verbunden. Wenn sie im Rate der Männer eine besonders wichtige Stimme haben, so hat das seinen Grund darin, daß die Schmiede doch eine wertvolle Kunst üben und das Bauerntum mit seinem Schmiedegerät sehr von ihnen abhängt. Und wenn die Bauerndirnen gern Schmiedesöhne heiraten, so hat das den einfachen Grund, daß dies Handwerk hier eben seinen Mann ernährt, und daß die Schmiede als wohlhabende Leute gelten. Irgendwie eine Kastenstellung wie die Numu bei den Mandingo haben sie nicht inne.

Sehr interessant war es mir, in jeder Schmiede über dem Mäuerchen, da, wo unten die Blasebalgrohre eingeführt sind, oben zwei getrocknete Vögel von der Decke hängen zu sehen, pechschwarze Vögel mit glühend rotem Kopf und Brust — alte Bekannte, denn sie werden auch an den Hochöfen der Mandingoschmiede aufgehängt und führen dort gar fürnehme Namen. Das war mir eine interessante Beziehung in der Verbreitung dieses Handwerks.

Dann mag hier auch gleich des Bauernwerkes, der wichtigsten Arbeit dieses Volkes, gedacht werden. Das ist Sache des jungen, starken Volkes, der jüngeren, nicht der ältlichen und schon greisenhaften Männer. Wenn der erste Regen fällt, ziehen sie hinaus, hacken das Erdreich auf und bringen als erste Kornfrucht Ipoaga ein, d. i. Panicum, als zweite Tujute, d. i. Sorghum, als dritte die Aballa penicillaria, hier esimata genannt. Dann kommen Buadum (= nusubum der Kotokolli, bene der Mande), dann Akumpamma, Erdnüsse, die Keke der Kotokolli, dann Emario, der Mais, Namela der Kotokolli, endlich Jeno, der Jams, Futu der Kotokolli an die Reihe. Außer

letzterem wird alles in langen Beeten eingelegt, Jams aber kommt auch hier in die etwa meterhohen Erdkegel. Uebrigens wird diese Knolle nicht zwei Jahre hintereinander auf dasselbe Feld gebracht, weil sie den Boden zu schnell entwertet. Wenn aber der Boden der letztjährigen Jamsfelder noch leidlich nutzbar erscheint, so bringt man Panicum darauf. Sonst aber läßt man den Acker brach liegen und sucht für das Feinkorn eine andere Stelle. Jams und Sorghum kann man nicht wie anderweitig auf ein Feld bringen. Dazu sei hier, so behaupten die Tapuntebauern, der Boden nicht ausgiebig genug. Künstliche Düngung ist den Tamberma unbekannt. Sorghum wird gebündelt in die Dachspeicher gebracht; Penicillaria dagegen wird ausgedroschen gespeichert, und zwar überwintert hier auch das Saatkorn gedroschen. Bei dieser Gelegenheit sei aufgezählt, was die Frauen der Tamberma allein pflanzen und ernten:

1. weiße Bohnen, eturra, in Kotokolli sona,
2. Okro, enuba, „ „ mana,
3. roten Pfeffer, uijegung, „ „ djangai,

der aber gewöhnlich wild wächst und von der wilden Pflanze eingeheimst wird. Daß man sich dort wirklich die Mühe gibt, ihn anzupflanzen, wird bestritten. Reis, dort immua (Kotokolli = Mau oder Mao) wird nicht so häufig wie bei den Ssola gebaut, bei denen er Hauptfrucht ist. Detabate, den Tabak, bauen die Männer ohne Frauenhilfe. Indigo und Baumwolle fehlen.

Ferner werden natürlich Jagd und Fischerei nur von den Männern betrieben. Wenn die Gewässer steigen, schießt man die Fische (= tajinta) mit Pfeilen, die übrigens ebenso wie die Antilopenjagdpfeile, nämlich kupie heißen. Wenn die Wasser zurücktreten, schöpft man die Nebenarme und Seitensümpfe mit Kalebassen aus, dadurch die Fische fangend. Fernerhin stellt man Netze und legt Körbe, beide gemeinsam buja genannt. Endlich weiß man auch mit Fischgift Bescheid und pflanzt den Strauch tebiti, der auch den Mandingo bekannt ist, und den ich in Konian in großen Beständen angebaut sah. Man nimmt die Blätter, trocknet, stampft sie und streut das Pulver auf das Wasser. — Im Gegensatz zur Fischerei gehört die Jagd zumeist der Trockenperiode an, in der die jungen Leute die Steppe abbrennen und Ratten, Antilopen, Vögel, Erdferkel, Stachelschweine usw. jagen. Besonders reiche Jagdgründe gibt es im deutschen Tamberma nicht.

Die Arbeit der Weiber ist nicht gar so gering. Obenan steht die doppelte Fürsorge für Mann und Kind, von denen das letztere vom Morgenbade bis zur Abendstillung fast ununterbrochen die Mütter

von anderen Beschäftigungen abzuhalten gesonnen scheint. Aber auch hier haben Mütter und Frauen viel Geduld und vermögen in gleichbleibender Emsigkeit so mannigfache Kleinarbeit den Tag über hintereinander zu besorgen, daß, wenn jedes einzelne auch nach nichts aussieht, alles zusammen doch so viel ist, daß es nur eine Frau zu bewältigen vermag. Sie holt Wasser und Holz zum Kochen, mahlt Mehl, stillt Kinder, kocht, wäscht, reinigt das Haus, braut Bier, hilft auf dem Acker, bestellt ihre Gewürz- und Gemüsebeete, klopft ihr Kleid, den Rindenstoffstreifen, und geht endlich zum Markte. Auch in Tamberma töpfern die Weiber; aber gerade im Tapuntegebiet scheint das so selten, daß ich keine Töpferin ausfindig machen konnte.

Wie gesagt, liegt der größte Teil des Handels in den Händen der Frauen. Es ist kein unbeträchtliches Nebenamt, das ihnen damit übertragen ist. Wir wollen sie auf einem solchen Markttage ein wenig begleiten. — Im eigentlichen Tapuntegelände ist kein Marktflecken, wohl aber in dem nicht allzu fernen Kutago. Dahin strömen an jedem vierten Tage Leute aus folgenden Ortschaften zusammen: Aquampamma, Asaquama, Massenuma, Otawa, Manjaba, Batajaba, Otentawa, Tapunte, Basowe, Baranguoba, Kutapama, Bassedeme, Abjatuba, Bassatuba, Bakebieba. Einen andern Marktflecken haben die Bewohner dieser Ortschaften angeblich nicht, und so mag das Gedränge, das jeder vierte Tag hier zusammentreibt, ganz schön sein. Als ich übrigens erklärte, mir einmal den Markt ansehen zu wollen, baten mich die Leute, dies nicht zu tun, denn gerade jetzt fingen die wilden Bergschmiede an, auch auf den Markt zu kommen, und wenn plötzlich ein Weißer dazwischen auftauche, so könne das vielleicht abschrecken und sie wieder vertreiben. — So unterließ ich es denn, wenn auch ungern.

Der Marktplatz soll mitten in der Ortschaft Kutago liegen, und zwar unter alten Bäumen. Rund herum sind Burgen, und wenn es regne, sagt man, laufe man in die Burgen. Das ist recht merkwürdig und klingt wenig glaubhaft — denn außer dem großen Lossotöpfermarkt im Difalle liegen die Marktplätze in Nordtogo fast immer außerhalb der Dörfer auf neutralen Plätzen. Niemand siedelt sich gerne neben dem Marktplatz an. Man fürchtet Befehdung, Diebstahl und — Gespenster. Auch nach Kutago gehen die Weiber nie allein, sondern immer in Begleitung der Männer, und die Männer sind wohl ausgerüstet mit Bogen und Pfeil. Im allgemeinen sind bei solchem Gange die Weiber die Lasttragenden, aber wenn das heimkehrende Ehepaar zum Beispiel zwei Stück Eisen zu tragen hat, so nehmen sowohl Mann als Weib jeder eines auf den Kopf.

Münze ist falifa (Pl. ibibi), die Kaurimuschel. Unter den Batamaba bringen die Leute aus Baranguoba, unter den Anima die Bauern dieses Stammes, die am Keran nahe Tapunte angesiedelt sind, Töpferwaren dahin. Töpfe werden nicht mit Kaurigeld bezahlt, sondern gegen Sorghum vertauscht. Eisen kommt aus dem französischen Gebiet, und zwar sind die Aquampamma-Schmiede echte Bata-Mawa, „die aber böse sind". Sie sind es, die das Erz verhütten und die Luppen auf dem Markt feilhalten. Auch werden Werkzeuge, Hackenblätter, Beil- und Messerklingen und Spannmesser auf den Markt gebracht. Doch das ist nicht das Uebliche. Nur Hackenklingen sind in Kutago marktgängig. Denn nur die Aquapammaleute verstehen es recht, sie zu schmieden, und da sie niemand gestatten, ihre Dörfer zu betreten, so müssen sie ihr Erzeugnis schon selbst auf den Markt schaffen. Die anderen Eisenerzeugnisse sind als Marktware weniger gesucht als das grobe Eisen. Denn die Schmiede von Baranguoba sind anständige, verträgliche Leute, geschickt in der Herstellung aller Dinge — bis auf Hackenblätter, wie gesagt. Wenn man den Baranguobaleuten Eisenstücke bringt, schmieden sie Hacke und Beil, Schelle, Ring, Spannmesser usw. Für eine große Hacke bezahlt man auf dem Markte 2000, für eine kleine 1000 Kaurimuscheln. Man kann auch en gros handeln, und dann gibt man für zehn große Hacken ein großes Schaf und für fünf kleine Hacken ein Lamm. Eine Beilklinge erzielt 400, ein Messer 50 bis 100 Kauri. Ein Luppenstück von zirka 40 Zentimeter Durchmesser erzielt angeblich 40 000 Kauri.

Guineakorn, tejuti, wird ausgedroschen auf den Markt gebracht. Ein eine Last ausmachender Korb voll hat einen Wert von zirka 200 Kauri. Hauptabnehmer sollen die „bösen" Schmiede von Aquampamma sein, die mit Angebot und Abnahme überhaupt die Hauptfaktoren des Kutagomarktes zu sein scheinen. Sie geben Eisen dafür. Tebauabi, kleine Tabakswalzen erzielen einen Wert von etwa 20 Kauri. Für Tabak sind mehrere Dörfer Produzenten. Bier = bana wird in kleinen Töpfen von etwa drei Litern zu 20 Kauri ausgeboten. Ein kleiner Marktrausch ist also nicht so sehr teuer. Endlich bringen die Leute von Otawa, das ist das Dorf des edlen Inaga, die Lippenpflöcke der Weiber auf den Markt: Quarzkegel (genannt bitarri), deren kleine nur 20 und deren große 40 Kauri erzielen. Daß bei diesen niederen Preisen die Leute die mühsame Arbeit nicht mehr so gern wie vordem ausführen, und daß demnach die Lippenpflöcke an Größe abnehmen, ist leicht erklärlich. — Hühner kommen nicht auf den Markt. Ich glaube deshalb, weil jedermann in Tamberma genug davon hat. Man kann Tamberma das Hühnerland nennen.



Tamberma beim Freundschaftstrank.
(Leo Frobenius phot.)

Tamberma; Alter, Sozialwesen.

Alter und „Staat". Oben sagte ich, daß die Tamberma ihre männlichen Stammesgenossen einteilen in Sibi (Kinder), Oropa (Ehereife) und Okuti (Familienälteste). Diese Einteilung ist keine reine Altersklassengruppierung, enthält aber das in solchem System besonders wichtige Glied der „Familienältesten". Zusammenhang und Gruppierung der einzelnen Elemente sollen hier nun noch fester geknüpft werden. Ich führe, um das Verständnis zu klären, von außen durch Aeußerliches zum Kerne. Wenn ich in das soziale Wesen eines Stammes eindringen will, so pflege ich mich nicht nur auf das zu verlassen, was mir erzählt wird, sondern bemühe mich, die Schichtungen aus dem zwanglosen Getriebe der lockeren Feststimmung zu erkennen.

Die Tamberma haben auch ihre Feste, und zwar gibt es deren recht wichtige. Da ist zunächst Dubane, das gefeiert wird, wenn das Sorghum schulterhoch steht und die Gefahr des Verdorrens überwunden ist. Man sieht dann schon, was die Ernte bringen wird; man freut sich des und feiert. Das zweite Fest heißt Kussiego; es ist das Erntefest, das als solches keiner weiteren Erklärung bedarf. Es ist bei diesem Volke, das aus steinigem Acker mühsam genug seine Leibesnahrung der Natur abringt, verständlich genug. Endlich ist noch Debendi zu erwähnen, ein Totenfest, das durch das Verscheiden eines Alten hervorgerufen wird. Nur den Alten weiht das Tambermavolk Tanz und Bier, nicht den jungen Toten. Dem ist auch so bei den Ssola.

Außerdem aber gibt es noch manche andere festliche Veranstaltungen, die mehr augenblicklicher Intuition, der Laune, einem zufälligen Ereignis oder Zusammentreffen ihren Ursprung verdanken, nicht allgemeiner Natur sind, aber deswegen um nichts weniger fröhlich verlaufen. Solche Feste sind es, die ich sah, und bei denen ich den Gruppenbildungen meine Aufmerksamkeit widmen konnte.

Zunächst fiel die naturgemäße Gliederung nach den Geschlechtern auf. Die Weiber reihten sich zu einem Kreise; geschickte Einzelgruppen lösten sich darin ab. Wir sind gerade dabei, also will ich den graziösesten aller Negertänze, den Debaude, bei dieser Gelegenheit schildern: Die Frauen und Mädchen stehen in einem Kreise. Sie klatschen in die Hände und singen ein eintöniges Wort immer wieder vor sich her. Ein Weib löst sich im Innern aus dem Kreise ab, breitet wie zu einem Schweben die Arme aus und hüpft mit leicht wechselndem Fußschluß im Takte vor. Sobald es den Durchmesser geschnitten hat, springt es in zierlichen Sprüngen zurück. Vielleicht beginnt sie den Hüpfer noch einmal; vielleicht macht sie auch den Schlußpas, eine Bewegung, die besonders von halbwüchsigen kleinen Mädchen mit unnachahmlicher

Grazie ausgeführt wird. Ein leichter Ruck betont den letzten Tanzsprung. Der Spielfuß greift ein wenig über das Standbein. Etwas wie eine wiegende ganz leichte Andeutung einer Verbeugung gleitet durch den Körper hin. Einen Augenblick, ganz kurz, und doch lange genug, um aufzufallen, bleibt sie in der Schlußpose ruhen; dann springt sie flüchtig und scheu in den Kreis zurück, ihre Händchen wieder zum Taktschlag rührend. — Diesen selben Tanz beobachtete Nansen bei den Gurunsi, den Burgbauern des Nordostens. Zweimal wird solche graziöse Erfindung nicht geboren. — Uebrigens erreicht damit das Spiel nicht sein Ende. Nach einiger Zeit tanzen zwei Damen gleichzeitig hin und her, umeinander herum. Es kommt etwas zustande, wie der Dos à dos-Tanz der Mossi-Gurmastämme. Aber die Tambermaweiber sind graziöser. Sie nähern sich auch hier von hinten Rücken an Rücken, aber unterlassen den Stoß. Einmal erlebte ich es, daß bei solchem Tanze zwei Damen mit dem Gesäß gegeneinander prallten. Es war aber augenscheinlich ein Versehen und erregte unheimliche Heiterkeit der Anwesenden. Die beiden, denen das Ungeschick geschehen, zogen sich schnell und beschämt in das Frauengewühl des Kreises zurück. — Es war sicher ein Versehen.

Wenn die Stunde fortschreitet, so äußert sich auch im Weiberkreise in unbemerkbarem Uebergang das sexual-soziale Moment. Die Männer, die seitab vom Weiberkreise gestampft haben, sind dessen ein wenig müde geworden. Der eine und andere tritt mit augenscheinlich blasierter Gleichgültigkeit an den Weiberkreis, schaut über die Schultern der Klatschenden hinweg zu. Ebenso unauffällig öffnet sich an dieser Stelle ein wenig der Kreis und mit einem Male steht der Mann in dessen Innenrand. Nicht er allein, dort und dort taucht noch einer auf. Die Weiber werden emsiger; allzu emsige gehen in Naturalismus über und vornehmere Typen verfeinern noch die Grazie. Und dann ereignet sich eine jener Szenen, die ich oben gelegentlich der Beschreibung des Penisfutterals schon erwähnte. Ein Weib raubt einem Manne das ominöse Körbchen — das Sexualelement wird frei.

Nachdem wir diese, alle sozialen Fundamentalkräfte so oft und plump überwuchernden und erstickenden Erscheinungen des Sexualmomentes beiseite geschoben haben, können wir tiefer sehen. Bei Ernte- und auch wohl bei Totenfesten (letzteres kann ich nicht mit Bestimmtheit versichern), zumal beim Jubelfest im Juli wird folgende Gruppierung der Männertänze festgehalten: Erst tanzen die Okuti. Sie führen den kubjate genannten Tanz auf. Das scheint mit einigem Zeremoniell verbunden zu sein, dauert auch wohl nicht sehr lange. Sobald dieses erledigt ist, setzen sie sich wieder und machen es sich beim

Bier bequem. Ihre Arbeit ist verrichtet. Danach treten die Oropa an. Ihr Tanz ist der gleiche, aber er dürfte schwungvoller und in frischerem Takte ausfallen. Haben sie sich — was schon geraumere Zeit in Anspruch nimmt — ausgetobt, so lassen auch sie sich zur Ruhe nieder, doch wartet ihrer bei weitem nicht so reichliche Stoffzuführung. Derweilen heben die Sibi ihren Singsang und Tanz an, der heißt parapiamba und ist angeblich ein einfacher Kinderreigen. — Von denen, die zusammentanzen, hörte ich noch folgendes: die Oropa reden sich untereinander mit nibato an. Wenn ein Bursch zwei Jahre lang Oropa war und als solcher getanzt hat, hat er sich dem sozialen Organismus gegenüber das Recht eines Okuti errungen. Ob er aber wirklich dann Okuti wird und die diese Würde auszeichnende Halskette bald tragen darf, das hängt von ganz anderen Umständen ab.

Was ich im vorstehenden als Nachrichtenmaterial gab, deutet zunächst nicht auf kräftige Entwicklung eines Altersklassensystems. Ebenso wenig habe ich Gruppenbildungen in diesem Sinne bei den Tänzen wahrnehmen können. Es kann das, was an Namen und Sitten dieses Kreises bei den Tamberma vorkommt, nur nach zwei Richtungen erklärt werden, entweder als Verkümmerung eines einst vollendeteren Ganzen oder als Uebernahme einzelner Symptome von anderen. Nur das erstere kommt in Betracht. Denn was fehlt, sind nur einige Altersklassennamen, die mir entgangen sein können. Dem inneren Wesen nach ist die Geschlechterbildung die gleiche wie bei anderen Aethiopen. Der eigentliche Sozialorganismus der Tamberma ist nicht nur durch Sexualmotive, sondern ganz einfach durch dasselbe Patriarchatsregiment gekennzeichnet, das ich vor Jahr und Tag bei den Malinke aufdeckte. Es regieren nicht einfach die Alten, sondern unter den Alten die Familienvorstände, d. h.: das Recht, Okuti zu werden, gibt schon einige Macht, die Macht selbst liegt aber in dem Effektivzustand der Familienältesten.

Vater vieler Söhne zu sein, diese Eigenschaft entbindet hier wie bei so vielen Afrikanern von Arbeitsüberbürdung. Aeltere Tamberma, die so gesegnet sind, arbeiten nur noch sehr wenig. Sie drücken sich den Tag über bei den Nachbarn, unter dem Sonnendache und in allen Winkeln, vor allen Dingen aber überall da, wo just ein Bierzapfen oder ein Kalbschlachten in der Freundschaft stattfindet, herum. Ihre einzige Fürsorge ist die für die Hühner. Eine gut eingerichtete Tambermaburg wimmelt von Hühnervieh, gemeinem sowie geperltem. Sie sitzen unten in den Füßen der Speichersäulen. Sie brüten auf dem Dach, auf den Zwischenböden, im Treppenhaus, ja in den alten Speichertöpfen. Wo man geht und steht Glucken und

Küchel. Das ist die Wirkung des winkligen Burgbaues und — der Fürsorge der Alten. Die packen Huhn und Küchel rechtzeitig in Körbe, füttern, tränken, scheuchen die schlimmen Milane fort, kurz und gut, pusseln immer und ununterbrochen bei den Hühnern umher — wenn nicht Staatsgeschäfte rufen.

Die Tambermadörfer kannten früher keine Häuptlingsinstitution. Es ist Dr. Kersting schwer genug geworden, seinen „Uros" (ein Timwort) Häuptlingsautorität zu verschaffen. Es gab in der guten, alten Zeit, die erst vor ganz wenig Jahren abgelaufen ist, nur absolute, patriarchalische Familienorganisationen. Jeder Familienvorstand hatte seinen Okuti, seinen Aeltesten, als alleiniges, unbeschränktes Oberhaupt. Diese Gewalt, die eine Gewalt über Freiheit und oft auch wohl über das Leben aller Familienmitglieder war, erstreckte sich auch über seine Brüder und die sämtlichen Nachkommen seiner Brüder. Die Brüder eines greisen Okuti konnten noch so alt und grau werden, sie wurden, so lange der älteste Bruder oder gar noch ein Onkel lebendig oder Okuti war, nicht Okuti. Starb ein Okuti, so übernahm das älteste Familienglied, also ein Bruder oder ältester Nachkomme der ausgestorbenen Generation, das Okutiamt.

Waren schon die Brüder vom Okuti abhängig, so war das für die Söhne noch viel mehr der Fall. Diese waren bessere Hörige ihres Vaters. Sie mußten sich in der Umgebung seiner Burg ansiedeln. Sie mußten die Felder ihres Vaters bestellen, und wenn ihrer wenig waren, so ward ihnen das Selbständigwerden und Gründen eigener Ackerwirtschaft dadurch fast unmöglich gemacht, daß sie gezwungen waren, ihre ganze Arbeitskraft dem väterlichen Besitztum zu widmen. Soweit wirkte die Macht und Gewalt des Familienvaters und Aeltesten nach innen.

Wenn irgendeine Zwistigkeit oder ein Streit in der Gemeinde entstand, so kamen sogleich von allen Seiten die Okuti zusammen, besprachen die Sache, tauschten ihre Meinungen, urteilten und regelten die Sache. Man sagte mir, im allgemeinen wäre so jede Veruneinigung leicht weggeräumt worden. War die Einigung erzielt, so ward Bier herbeigeschafft und der Frieden damit besiegelt, daß die beiden Streithammel gemeinsam, gleichzeitig, Wange an Wange lehnend, aus einer Kalebasse trinken mußten. Das nennt man „baeokuo", und das sieht nicht nur sehr komisch aus, sondern ist auch sehr beliebt. Ich sah das zum ersten Male bei einem Tanzfest der Moba. Bei den Tamberma üben es Männer wie Weiber untereinander und drücken dadurch ihre gegenseitige Sympathie aus. Es

ist eine offizielle, gelegentliche Freundschaftsbesiegelung. Aber ich brauche wohl keinem Kenner dieser Kulturtypen zu sagen, daß sich nie zwei Menschen verschiedenen Geschlechtes derart öffentlich vorführen werden. Es trinken immer nur Männer mit Männern, Weiber mit Weibern.

Außerdem treffen wir hier zum ersten Male im Sudan eine Sitte, die den Waffenstücken unserer Museen nach im östlichen Afrika ungemein häufig sein muß: den Zweikampf. Ein ganz bestimmter Schild, ein Stockschild, kommt von den Nuba, Dinka und Moru am Nil durch den Osten bis nach Südafrika hin vor, und Stockgefechte spielen bei den Sulu eine bekannte, vergnügliche Duellrolle. Auch bei den Tamberma war früher der Zweikampf recht im Gebrauch. Man nannte ihn bapute-pelae, und es diente ihm ein geflochtener Faustschild = bupi und eine langstielige Peitsche = kutango. Heute soll man ihn angeblich nur noch als Scherz und Halbscherz bei Tänzen betreiben. Aber vorgeführt wurde er mir nicht anders als in massenweiser Angriffspantomime. Bei den Ssola gab es früher das gleiche Duellgerät: taquong (Pl. unquong), den Faustschild und otamala (Pl. itamala) die Peitsche. Aber die Gegenstände sind so gut wie verschwunden.

Es wäre falsch, wenn man sich unter der Versammlung der Okuti irgend so etwas wie einen mit richterlichen Gewalten ausgestatteten Areopag vorstellen würde. An einigen Fällen kann ich zeigen, daß das Gewohnheitsrecht leichtere Zivilstreitigkeiten von selbst regelte, und daß wirkliche Vergehen gegen Besitz und Leben anderer nicht geahndet wurden. — Wenn einer eines andern Land bebaute, so verstand es sich von selbst, daß er später dem eigentlichen Besitzer Feldfrüchte als Ersatz brachte. Gatte und Liebhaber durften Weib und Maid verhauen, ohne daß man etwas dabei fand. Sterile Frauen sandte man nicht zurück, sondern blieb ihres Besitzes aus mehreren Gründen froh. War jemand verschuldet, so erhielt er den Namen dubanne und hatte die Pflicht, den Acker seines Gläubigers zu bestellen und dadurch die Schuld abzuarbeiten. Seine Freunde durften ihm bei dieser Tilgungsarbeit helfen. Im übrigen war das anscheinend mehr eine Zeremonie, eine Form, denn der Wert der Schuld wurde in keiner Weise nach irgendeinem Tagesarbeitswert bemessen. Eine eigentlich wirkliche Bestrafung erlitt nur der Mädchenräuber. Er ward von der Familie der Maid eingefangen, geschlagen und dann weggejagt. Aber jeder eigentliche Dieb = ojum war so gut wie unfaßbar. Er wurde von seiner Familie geschützt und wußte sich der Rache des bestohlenen Clans leicht zu entziehen. Ja,

nicht einmal bei Todschlag erfolgte ein Zusammenschluß der ganzen Ortschaft mit dem Zweck, den Gemeindeschädling auszumerzen. Das ist nur so zu verstehen, daß bei den vielen Fehden und Kriegszügen, die in alter Zeit landesüblich waren, der Verlust eines Menschenlebens sich so häufig ereignete, daß es schwer war, zwischen Todschlag und Kampftötung zu unterscheiden, und daß zum andern überhaupt der Begriff der Gemeinde dem der patriarchalischen Familie gegenüber ein kümmerlicher blieb.

Tamberma; Tod, Religion.

Tod und Religion. Wenn ein Mann altersschwach geworden ist, gibt es kein „Heilmittel" mehr. Der alte Herr muß eben sterben. Man bemüht sich aber wohl, ihm seine letzten Tage so leicht wie möglich zu machen und pflegt ihn fürsorglich. Alle Speisen reicht man ihm in Form von Brühe, da er feste Speisen nicht mehr zu verbauen, oft kaum mehr zu kauen vermag. Auch verfährt man nicht mit allen Leichen in gleicher Weise. Die jungen Leute werden vernachlässigt. Erst der Oropa wird gewaschen und sorgfältiger behandelt. Um den Toten fortzubringen, wird er in langgestreckter Haltung in Stroh fest eingebunden und hinausgetragen.

Gestorbene Kinder werden jedes einzeln an beliebigen Stellen im Busch vergraben. Man widmet dem keine Sorgfalt. Für die älteren Leute gibt es aber zwei Katakomben, eine für die Männer, eine für die Frauen. Oropa und Okuti kommen in die gleiche Grube. Innen wird eine Leiche immer über die andere gelegt, bis die Grube voll ist. Man schiebt nicht, wie anderweitig, die Knochen der Vermoderten beiseite. Die Form des Grabes ist die einer tiefen Grube, von der unten ein Seitenstollen abgeleitet ist. Die Männer werden in ihrer Katakombe auf die linke Seite, mit dem Antlitz nach Sonnenaufgang, die Weiber in der ihrigen auf die rechte Seite, mit dem Antlitz nach Sonnenuntergang, gelegt. Irgendwelche Gaben fügt man nicht bei; auch wird das Stroh, in dem die Leiche auf den Schultern zweier Männer zum Grabe getragen wird, vor der Bettung in die Katakombe abgerissen. Der Grabeingang wird mit einer Steinplatte geschlossen, die rund herum sorgfältig mit Lehm verschmiert wird.

Der Okuti, Bruder, Vaterbruder oder was er sei, ordnet die Erbschaft, an der hauptsächlich zwei Parteien teilnehmen: die Brüder des Verstorbenen und seine Söhne. Prinzipiell erben nur Mannesleute, nie Frauen und Mädchen. Diese werden vielmehr selbst vererbt. Die kleinen Töchter des Verstorbenen, die schon vordem versprochen sind, ziehen im Augenblick des Todes des Vaters aus dem Hause aus und in das ihrer zukünftigen Gatten ein, die um sie schon

einige Zeit auf Schwiegervaters Acker gearbeitet haben. Die Witwen teilen sich gemeiniglich die Brüder des Verstorbenen, ebenso das Rindvieh; doch haben sie die Anstandspflicht, wenn sie einen der ererbten Ochsen schlachten, die Söhne des Erblassers zum Schlachtefest einzuladen und Fleisch abzugeben. Die kleinen Kinder bleiben zunächst bei ihren Müttern, finden aber da, wo die Mutter hinvererbt wird, auch eine neue Heimat. In die Aecker teilen sich Brüder und Söhne des Toten. — Die erwachsenen Söhne bauen sich, wenn nicht der Vaterbruder das Geschlecht zusammenhält, eigene Burgen. Sie ziehen die Bauhölzer aus dem Haus des Verstorbenen und nutzen sie zum Neubau, soweit sie noch irgend verwendbar sind. — Das Haus des Verstorbenen wird stets verlassen. Aus jedem Haus, in dem einer starb, zieht man die Balken und läßt das Mauerwerk zerfallen. — Gespensterfurcht!

Tukombuöde heißt man die Seele des Menschen. Wenn er starb, lebt sie beim Leichnam im Grabe. Wenn der lebende Mensch schläft, so sieht er zuweilen im Traume (= unanbomu) die Seele eines Verstorbenen. Das wird aber nicht so erklärt, daß die Seele des Toten das Grab verlassen habe und den Lebenden besuche, sondern derart, daß die Seele des Schlafenden im Traum ihren Körper verlassen habe und umherwandere. Denn die Seele des Lebenden kann im Traume umherschweifen, wo sie will, und so kann sie auch den Verstorbenen sehen. Demgegenüber wird prinzipiell festgestellt, daß die Seele des Toten vor der Wiedergeburt immer im Grabe bleibe und bis zu diesem Augenblick an den Leib des Verstorbenen gebannt sei. Sie soll keinerlei Einfluß haben auf Wohl- und Uebelergehen, auf Krankheit und Tod des Menschen, auf Saat und Ernte, Regen- und Trockenzeit. (?) Deshalb wird niemals am Grabe geopfert. Die Angaben in diesem Sinne waren so klipp und klar, daß an dem, was die Eingeborenen uns auseinandersetzen wollten, nicht zu zweifeln war.

Ebenso klar aber wurde mir dargelegt, daß die Seelen der erwachsenen Toten wiedergeboren werden — nicht die der Kinder, denn die vergehen, wohl aber die aller reifen Menschen. Dieser Seelenwanderungsglaube steht fest und sicher und ist durch keinerlei Zwischenfragen in Verwirrung zu bringen. Und zwar werden die Seelen nicht in einer fremden, sondern in der eigenen Familie wiedergeboren. Wenn ein kleines Kind zur Welt kommt, so kehrt darin ein Verblichener der Familie wieder.

Man will natürlich wissen, wer das ist, der in dem Kinde zurückkehrt, und zu solchem Zwecke nimmt der Vater eines Tages das kleine

Kindchen mit sich zum Opung, zum Wahrsager. Die Leute behaupten, das kleine Wurm schreie, wenn es dahin komme. Aber vielleicht ist es ein Mißverständnis, denn ein anderer sagte, der Vater mache sich nur dann auf den Feststellungsweg, wenn das Kind krank sei. Der Opung nun läßt sein Stockorakel spielen. Dann erfährt er alles Nähere und sagt, wer hier im Kinde die Erdoberfläche abermals aufgesucht habe. Eine weitere Zeremonie oder ein Opfer scheint das nicht zur Folge zu haben. Jedenfalls bekommt z. B. das Kind nicht etwa den Namen des Toten, der zu seiner Belebung aus dem Grabe stieg.

Liegt aber irgendein Verdacht vor, daß ein Subache im Spiele ist, so gehen die Verwandten zum Wahrsager, zum Opung (Pl. bagpaba). Diesen zauberkräftigen Mann fragt man, ob hier etwas Bedenkliches an der Sache sei. Denn man stellt gern den Vampyr fest, vor dem, wenn er einmal in den Familienkreis eindrang, niemand mehr sicher ist. Die Angelegenheit zu klären, sind zwei Bagpaba vonnöten, von denen einer den ipabua genannten Orakelstab erfaßt. Beide Wahrsager nehmen dicht beieinander Platz. Der eine hat einen Stein zwischen den Füßen und nimmt den Kopf des Stockes in die Hände; der andere ergreift dessen Fußende mit beiden Händen, und beide beginnen das Orakel damit, daß der Letztere das Fußende auf den Stein aufsetzt. Dazu sagt er: „Utendangu jagaju! utendangu jagaju!" (jagaju = Kopf.) Auf dies Zauberwort hin beginnt der Zauberstab sich zu bewegen und die Hände der beiden Orakelnden herumzuführen. Zunächst klopft das Fußende mehrfach heftig auf den Stein, auf den es gestützt ist; dann beginnt der Stock eine Wanderschaft. Mit seinem Kopfende bleibt er ziemlich ruhig in den Händen des am Stein Hockenden. Mit dem Fußende hebt er aber an, den dieses haltenden Mann zu umkreisen. Er streift am Körper, am Kopf umher, kehrt mehrfach zum Steine, von dem er ausging, zurück, läßt sich mit den gleichen Zauberworten „utendangu jagaju" zur Weiterwanderung auffordern und beschreibt immer wieder in mehr oder weniger gleichen Bewegungen den gleichen Weg um den Leib des sein Fußende Haltenden.

Hat sich das mehrfach wiederholt, so sind die bagjaba endlich imstande, die Todesursache anzugeben. Ja, der Zauberkundige verrät zuweilen nicht nur die Todesart „durch Subachenfraß", sondern er nennt auch wohl den Namen des unheimlichen Menschen selbst. Und dann hebt ein ernstes Gerichtsverfahren an.

Der solcher Un- und Uebermenschlichkeit Angeklagte widerspricht natürlich und beteuert seine Unschuld. Seine Familie stellt sich meist

auf seine Seite. Worte, und zwar harte Worte, fliegen hin und her, bis man endlich sich dahin einigt, eine endgültige Entscheidung herbeizuführen. Man geht zu dem Dorfe Kujogu, das bei den Tim-Leuten den Namen Sorruba hat. Dort wohnt eine Art von Ssola-leuten, die es ausgezeichnet verstehen, den ordalen Giftbecher zu reichen.

In Sorruba verabfolgt der kjabugu genannte Priester oder Giftmischer den bapemba genannten Orakel- oder Gifttrank. Der Angeklagte nimmt in aufrechter Haltung Position. Der Kjagubu nimmt eine innen schwarz gefärbte Kalebasse und zerbricht darüber einige Eier. Deren Inhalt fließt in das Kürbisgefäß, und unbemerkt weiß der Kjagubu auch von seinem Ordalgift hineinzupraktizieren. Dann hält er dem Angeklagten, der ebensogut ein Weib wie ein Mann sein kann, den Trank an den Mund. Der Angeklagte schlürft ihn mit den Lippen auf, sorgt aber, daß seine Zähne nicht davon berührt werden. Sobald das geschehen, schlägt der Kjagubu dem Angeklagten, wenn er ein Mann ist, dreimal, wenn er ein Weib ist, viermal auf den Kopf und wiederholt jedesmal die freundlichen Worte: „Ich will dich töten!" Hierauf wird das mit dem Gifttrank und Zauberspruch gefüllte Individuum an einen Stein geführt, auf dem es Platz zu nehmen hat. Dann wird ihm viel, viel Wasser eingeflößt; er muß trinken, trinken, trinken, bis ihm der Bauch zu schwellen beginnt. Ist das Individuum unschuldig, so bricht es alles aus, ist es aber schuldig, so stirbt es. —

Uebrigens ist der Opung nicht nur Wahrsager, sondern auch Medizinmann, der im Kriege die von giftigen Pfeilen verwundeten Krieger behandelt. Die übliche Methode, solche Leute vor dem sonst ziemlich sicheren Tode zu bewahren, besteht darin, den Körper des Getroffenen an vielen Stellen mit Schnitten zu versehen und das austropfende Blut stark ziehend mit dem Munde auszusaugen. Viele Köcher — besonders bei Losso und Kabre sah ich das — sind mit langen, grifflosen Messern ausgerüstet. — Außer dieser Methode soll den Bagpaba noch andere Kenntnis zur Verfügung stehen, deren Ausübung auch vor dem Pfeilgifttode bewahrt. Im übrigen ist der Opung gewöhnlich ein älterer Mann, oft der Okuti seiner Familie, der es seinen Söhnen überläßt, den Acker zu bestellen und sich selbst nur um das Wahrsager- und Heilkünstlergeschäft kümmert. Mancherlei fällt in seinen Wirkungskreis.

Eines aber nicht: das Regenmachen. Das ist Sache der Bassibe. Das ist ein Beruf für sich, dessen Studium aber sicher nicht der medizinischen oder juristischen Fakultät auf Tamberma-Hochschulen zu-

fallen würde. Hier ist ein Vertreter der Theologie tätig. — Der Bassibe hat vor seiner Wohnung eine Opferstätte, die heißt dübon. Da ist ein dicker, oben dreigegabelter Baumstamm auf einem etwa 1 Fuß hohen Lehmpostament errichtet. In der Gabelung steht ein mit Wasser gefüllter, bedeckter Topf. — Tritt nun allzu große, den Feldern schädliche, die Ernten gefährdende Trockenheit ein, so versammeln sich alle Okuti und besprechen die Sachlage. Kommen sie zu der Ueberzeugung, daß das nicht so weitergehen dürfe, so holt jeder aus seiner Burg ein Huhn, und alle zusammen begeben sich dann zum Bassibe. Sie sagen zu ihm: „Es ist so trocken, daß unsere Felder verdorren. Bitte, verschaff uns Regen. Hier sind Hühner." Jeder gibt sein Opferhuhn, und der Bassibe macht sich ans Werk. Er schneidet einem Huhn nach dem andern den Hals durch und läßt das heraustropfende Blut auf den geschlossenen Topf auf dem Dübon herabfließen. Dann klebt er viele kleine Federn der Opferhühner auf den klebrigen Blutüberzug.

Man nimmt nun an, daß Butie, das ist die im geschlossenen Topf befindliche Zaubermaterie, auf zum Himmel, zu Kuije, steigt. Kuije ist Gott. Die Zaubermaterie sagt zu Gott: „Die Menschen haben mir geopfert, weil sie in Sorge sind. Es regnet nicht, und die Felder trocknen. Gib doch den Menschen Regen." Solche Fürsprache erhört Kuije, und die Tamberma versichern, Gott lasse es dann stets noch in der gleichen Nacht regnen.

Wenden wir uns nun zu den Opfervorrichtungen, die die Bauern selbst vor und in ihren Burgen haben, und die die Geschlechtsherren resp. Burgältesten selbst in Anspruch nehmen. — Vor allen Dingen findet sich vor jedem Hause ein kleines, bald mehr phallus-, bald mehr konusartiges Bauwerk, für das ich im Westen den Namen buidjumpo, in Tapunte den Namen duboubuni erhielt. Im allgemeinen erhebt sich das Altärchen auf einem kreisförmigen Sockel von etwa ¼ m Höhe und 1½ bis 3 m Durchmesser. Zuweilen ist der Rand mit kleinen Pfeilerchen, wie Ballustraben-Füßen besetzt, und auf dem Sockel findet man ebenso häufig einen oder zwei Lehmkegel, die bei einem Fußdurchmesser von 30 bis 60 cm in der Höhe zwischen 80 cm und 1,40 m schwanken. Jeder oder beide Konusse sind mit einer Tonschale bedeckt. Im allgemeinen dient der Duboubuni zum Opfern, wenn im Hause jemand krank ist. Die wesentlichste Inanspruchnahme erfährt dieser Altar allerdings, wenn der Burginhaber eine Frau geehelicht hat, die trotz emsiger Kohabitation nicht konzipieren will. Solche Frau wird vor diesen Platz geführt und muß auf dem Sockel Platz nehmen. Der Hausherr schlachtet ein Huhn und sagt: „Diese

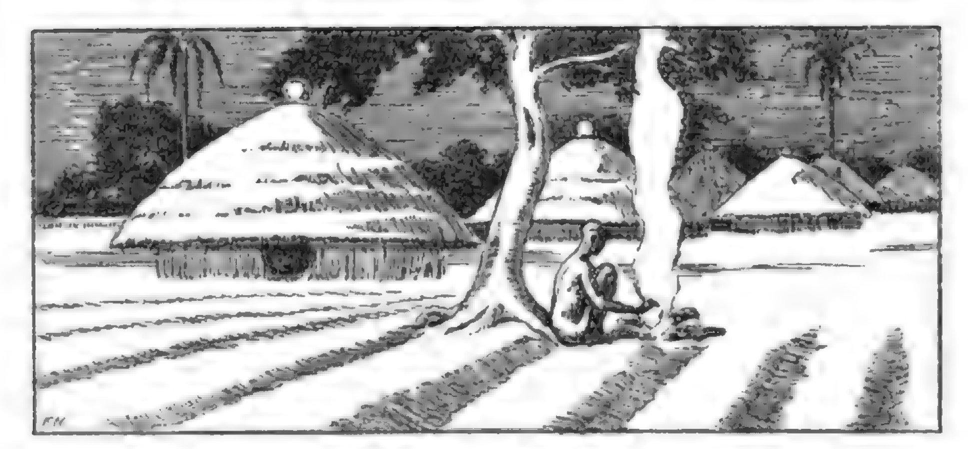
Frau ist zu dir gekommen, weil sie keine Kinder hat. Nun gib ihr eines." Dann schöpft der Mann Wasser, das sich in einer Schale auf dem Phallus findet, und reibt der Frau damit den Oberleib ein. Darauf wird sie schwanger. — Als einer meiner Mossiknaben diese Einrichtung sah, sagte er, bei den südwestlichen Mossi kenne man das auch; dort gäbe diese Einrichtung Fruchtbarkeit nicht nur Menschen, sondern auch dem Vieh. —

Ein zweiter Opferplatz ist entweder vorn am Portal oder im Innern an der Wand des Herrenturmes oder hinter der Ornamentmauer und besteht in einem in Lehmwerk aufgeführten „Koberchen", in dem Holzstangen stehen, eine ganze Menge, alle etwa manneslang, oben geästet, unbearbeitete, grobe Holzknüppel, wie sie anscheinend gelegentlich aufgesammelt sind. Häufig sind kleine Schädel darauf gespießt. Das ist itube oder iture (im Westen angeblich buidjunbeikum), ein Platz, an dem — so behaupten die Leute — geopfert wird, wenn im Hause ein Kind erkrankt. Dann stellt der Hausvater Wasser und Huhn zurecht. Er schwenkt das Huhn mit einer kreisenden Armbewegung um den Oberleib des kleinen Kranken und schneidet ihm dann an der Opferstelle den Hals durch. Dann gießt er Wasser in die Sockelschale, in der die Knüppelfüße ruhen. Er bittet dabei um die Gesundheit des Kindes. — Nach späterer Erfahrung dienen diese Itube dem Gebet um Regen und fruchtbare Gewitter. Ferner wird an dieser Stelle nach der Ernte Sorghum geopfert.

Von eigentlich religiösen Lebensbestimmungen habe ich nichts gehört. Als Speiseverbote wurden aufgeführt: Männer aller Altersklassen dürfen Hunde essen, nicht aber Frauen; Schlangen sollen von niemand gegessen werden, weil die Menschen am Schlangenbiß sterben; Wildkatzen sollen auf keine Tafel kommen, weil ihr Fleisch dem Genießenden fleckige Hautausschläge einbringt; endlich wird auch der Leopard, wenn glücklich getötet, schlechtweg begraben, denn die davon essen, müssen immerfort hüsteln. — Eigentlich totemistische Speiseverbote sollen fehlen.

Sehr auffällig ist der Mangel von Amuletten bei den Tamberma wie bei den meisten Transkaraern.

■ ■



Lossogehöft in Nord-Togo.
(Gezeichnet von Fritz Nansen.)

Zwölftes Kapitel.

Die Losso.

Inhalt: Das Volk der Palmbauern; wir verfolgen ihren Lebenslauf über alle wichtigen Stationen hinweg, nämlich: Geburt, Namengebung, Kindheit, Jugend, Liebe, Ehe, Alter, Tod, Bestattung, Wiedergeburt und Norm dabei von Altersklassen, Besitz, Erbschaft, Ahnendienst, Herbst- und Regenopfern.

Losso; Volks- und Menschencharakter.

Volks- und Menschencharakter. — Man kann die Gebirgsbewohner des nordöstlichen Togo einteilen in Burgbauern, Palmbauern und Steinbauern. Die Losso, die Palmbauern, habe ich in Pesside, d. i. in den Karatälern, dann in Njamtugu, d. i. dem oberen Pahelutal, und in Adjarre im Difallegebiet, im großen Längstal des Nordtogogebirges kennen gelernt. Sie waren überall die gleichen, im Wesen, im Typus, in der Siedlungsform. Nur in der Sprache sind sie recht verschieden. Die älteste Sprachinsel in Njamtugu weist fraglos ein stärkeres Hervortreten der Mossielemente auf als irgendeine andere der Lossogruppen. Die Difalleleute und Vorortler von Njamtugu sind der Timsprache der Kabre verfallen, und bei den Pessideleuten herrschen schon so reichlich Kabu-Bassari-Vokabeln vor, daß man, wenn nicht die neue Verwaltung einen Ab- und Umschwung aller alten Verhältnisse herbeigeführt hätte, entschieden nach einigen

Jahren das Schauspiel einer Bassarisierung der Südlosso erlebt hätte. So aber kann die Timsprache als Zukunftsidiom angesehen und kann angenommen werden, daß die letzten Reste der alten Mossisprache in Adjare bald verschwinden werden.

Aber ganz abgesehen von dieser sprachlichen Verschiedenheit kann man die Losso als ein außerordentlich typenreines Volk ansehen. Ueberall treten sie uns in der gleichen, natürlichen Nacktheit entgegen, der beim männlichen Teil auch das Verschönerungselement des Penisfutterals fehlt. Die Frauen der Losso sind mehr bekleidet als die der Tamberma — denn entweder tragen sie einen sehr breiten Rindenstoff als Durchzug oder vorn und hinten ein kleines Fransengehänge aus Schnüren, wobei aber das vordere dann länger ist. Ungebundene Weiblichkeit ist natürlich auf die Tracht der afrikanischen Lendenschnur beschränkt.

So zeigt sich das Körperliche denn ganz unverhüllt. Und das Auge des Schönheit liebenden Menschen freut sich daran. Hier muß ich den Gegensatz betonen. Die Tamberma stießen mit dem unschönen Penisschmuck ab. Ihre Typen haben etwas Brutales. Hübsche Frauenfiguren findet man nur in jüngeren Generationen, auch dort selten, dagegen häufig schauerliche Schreckfiguren. Wenn die Tamberma ihre schlanken, hochschulterigen, übrigens nur selten „schönen" Männerfiguren vorschieben, so muß auch da eine Ausstellung gemacht werden. Sie sind steif. Bei den Losso das Gegenteil. Dem Brutalen steht in jeder Beziehung eine ungemeine Weichheit und Biegsamkeit gegenüber. Es ist hier alles geschmeidig, Linie, Muskel, Geistesart, und wenn dies Volk nicht etwas — sagen wir — minder begabt wäre, so hätten wir fraglos eine sehr eigenartige Erscheinung vor uns.

Die Lossomädchen sind entzückend. Weiche, leonardeske Figuren, und auch das älteste Weib behält etwas von verbindender Grazie in Bau und Wesen. Die Männer neigen etwas zu sehr zu gleichem Wesen, um mir persönlich sympathisch zu sein. Sie sind im Mittel nicht sehr groß, wohlgegliedert und im Muskelbau gerundet. In den Gesichtszügen der Losso liegt wenig Negerhaftes. Eine charakteristische Schiefstellung der Augen widerspricht dem und führt wieder zu der Beobachtung, daß in diesen Ländern eine starke Mischung mit „hamitischen" Elementen vorliegt. Aber die sonst wohl dazu zu zählenden schlankgliedrigen Typen vom Massai-Somali-Berbertyp fehlen. Die Hautfarbe ist rotbraun, erscheint aber wegen der häufigen Anwendung von Palmöleinreibung leuchtender — ja, wird dadurch überhaupt schwer erkennbar.

Ich sagte oben: „Wenn dies Volk nicht etwas minder begabt wäre“ und glaube mit diesem Urteil ihm nicht allzu unrecht zu tun. Ich meine damit nicht nur bäuerliche Schwerfälligkeit. Im Gegenteil. Es scheint mir hinter diesem bäuerlich Schwerfälligen immer ein sehr wuchtig, wenn auch langsam wirkendes Verstandeselement zu leben. Die Losso sind aber ein wenig begriffsstutzig und töricht. Sie sind gern bereit, einmal etwas anderes zu unternehmen als sie gewohnt sind. Dies Symptom zeigt bei primitiven Menschen aber leider meist (nicht so bei Muntschi und Bena-Lulua) einen Mangel an Urteilskraft, an richtiger Bewertung des eigenen Vermögens und der herantretenden Aufgaben an. Wenn primitive Menschen immer zu allem bereit sind, sind sie meist wenig brauchbar. Das muß man, glaube ich, von den Losso sagen. Ich habe mit ihnen verschiedene Experimente in diesem Sinne angestellt und bin zu der Erkenntnis gekommen, daß ihrer ständigen Bereitwilligkeit nicht die genügende Energie und Lenkbarkeit des Geistes zu Gebote steht.

Ich muß sie somit in den direkten Gegensatz zu den Bena-Lulu im Kassaigebiet und zu den Muntschi im Benuetale stellen, die auch stets zu allem bereit, aber auch mit den zur Ausführung notwendigen Geisteskräften ausgerüstet waren. Wir werden den Mangel an selbständiger Energie der Losso besonders beim männlichen Geschlecht mehrfach wiederfinden, während das weibliche Geschlecht als geistig überlegenes recht deutlich hervorgehoben werden muß.

Die Art der Anlage und Umgebung der Lossodörfer redet Bände. Das ist eitel Poesie! Die unendlich zierlichen Hüttchen und Gehöftchen, alles Miniaturausgaben menschlicher Behausungen und wie hübsches Kinderspielzeug dreinschauend, liegen eingebettet in einen, die ganze Ortschaft überdeckenden Palmhain, von Elaeis, Dracaena, Deleb (Borassus), zwischen die Baobab, Tamarinde, Nere und andere nützliche Bäume gemischt sind. Die Lossoweiler bieten die landschaftlich reizvollsten Dorfbilder, die ich bislang in Afrika sah, und die Menschen, die darin wohnen, sind von einer so kindlich fröhlichen Geistesart, daß es für jedermann nur ein Genuß sein kann, unter ihnen einige Tage zu verbringen — vorausgesetzt, daß man an ihre Geisteskräfte nicht allzu hohe Ansprüche stellt.

Losso; Mutterschaft, Kindheit, Namengebung.

Von dieser allgemeinen Einführung wollen wir nun zur Schilderung des Volkes selbst übergehen, und zwar wollen wir von der Erscheinung der Kleinen ausgehen. — Bemerkt sei noch vorher, daß die Losso für die Gesamtheit ihrer verwandten Stämme keinen zusammenfassenden Namen haben. Die Bezeichnung Losso ist Timursprungs. —

Mutterschaft und Kindheit. — Das Lossoweib bringt seinen Sprossen nicht im Hause zur Welt, sondern auf dem Hofe an der höungu genannten Stelle. Das ist ein Ort an der Mauer, dessen Boden leicht gesenkt und nach außen durch eine kleine unter dem Mäuerchen durchgeführte Oeffnung entwässert wird. Es ist der Pinkelwinkel des Gehöftes, eine nach unseren Begriffen von Hygiene wenig geeignete Stelle für Operationen; aber in der Ansicht der Eingeborenen herrscht der Begriff, daß eine Geburt eine unsaubere Sache sei, so vor, daß sie in der Verweisung solcher Vorgänge an den Abflußplatz einen Beweis ihres Ordnungssinnes zu geben glauben. Zunächst sind nur zwei alte Weiber als Hebammen landesüblich. Ziehen sich die Wehen aber lange hin oder treten gar irgendwelche Schwierigkeiten und schwerere Geburtsformen auf, so werden noch mehr alte Damen, bis gegen fünf, herangezogen. Die Stellung der Gebärenden ist die gleiche wie bei den Tamberma, d. h. das Weib ruht mit dem Rückenende bei gespreizten Beinen auf dem Boden und läßt sich hinten stützen, während in der Spreize eine erfahrene Frau die Beine hält und die Frucht erwartet. Der hinten hockenden Frau fällt die Arbeit nachhelfenden Massierens zu.

Hirogunore, die Nabelschnur, wird mit Funugu (Plur. funte), dem Rasiermesser, durchschnitten. Sie wird mit Bamone, d. i. Schibutter, eingerieben und soll gemeiniglich am dritten Tage abfallen. Die abgeschnittene Nabelschnur wird an beliebigem Orte begraben. Baede, die Nachgeburt, wird im allgemeinen nicht wie in Adjare an einem heiligen Orte vergraben, sondern in Njamtugu — dem Orte, an dem ich mein reichstes Beschreibungsmaterial sammelte — an einem beliebigen Orte außerhalb des Gehöftes in irgendeinem alten Topfe beigesetzt.

Nach der Geburt werden sowohl Mutter als Kind mit warmem Wasser gereinigt. Dann bringen die alten Frauen beide in das Wohnhaus der Frau, und dort werden beide Körper reichlich mit Schibutter eingefettet. Man nimmt nie Banquurrugua (= Palmöl) dazu. Die Namjamtuguleute behaupten, wenn man dies täte, würde sich die Haut des Kindes abschälen. Und das sei dann eine sehr schlechte Sache. Die erste Nahrung der jungen Mutter besteht in Brei aus Guineakorn, dem ein starkes Quantum roter Pfeffer beigemischt ist. Damit will man erreichen, „daß das Blut schnell abläuft." Denn der Leib der Mutter blutet noch tagelang, das schwächt und erschwert ihr die Ernährung des Kindes. Im übrigen bleibt sie, wenn sie einen Knaben geboren hat, drei Tage, wenn sie ein Mädchen geboren hat, vier Tage in Stubenarrest.

Auffallend erscheint mir eins. Wenn das neugeborene Geschöpfchen in den Armen der Alten liegt, betrachten die es sehr aufmerksam und warten ab, ob es anfangen werde zu schreien oder zu atmen. Tritt die Lungenatmung nicht ein, so bleiben sie durchaus tatenlos. Sie unternehmen keinerlei Versuch, den Körper zur Tätigkeit anzuregen und das einfache Hebammenmittelchen, dem Kind durch einige Popoklapschen zur Erwachung des Lebenswillens zu verhelfen, ist ihnen unbekannt. Man überläßt das Wurm sich selbst, und manches Kindchen wird vielleicht als totgeboren verscharrt, weil man ihm nicht half. Das schließe ich daraus, daß eine aus Kabre ins Lossoland verheiratete Frau mir erzählte, es würden hier viele Kindchen totgeboren, aber es komme vor, daß die Kleinen noch zum Leben kämen, wenn man sie just ins Grab lege. Was daran wahr ist, kann nur jemand feststellen, der längere Zeit in diesem Lande weilt.

Wenn das Kind glücklicherweise von selbst atmet oder schreit, so füllt man ihm gleich den Mund mit Wasser, so daß es zum Schlucken kommt, und später erst legt man es an die mütterliche Brust. Daß Kinder die Brust nicht annehmen, ist nicht vorgekommen. Zunächst wird das Kind zweimal am Tage, am Morgen und am Abend, gewaschen. Man setzt das fort, bis „es schwarz ist", das soll heißen, bis die Pigmentbildung vollendet ist. Hierauf rechnet man einen ganzen Monat. Dann unterläßt man die Waschung während eines Tages, beginnt aber am darauffolgenden wieder und vollzieht sie nun meist drei- statt zweimal.

Nach einigen Tagen erfolgt die Namengebung. Wir stoßen hier auf eine ethnographische Absonderlichkeit. Der Name eines Kindes wird nicht von der eigenen Familie gegeben, und der Vater hat darauf keinerlei Einfluß. Ohne daß von irgendeiner Seite eine Verabredung erfolgt ist, kommt nach einigen Tagen ein Pate, und zwar einer, der sich selbst dazu ernennt. Ist das Kind ein Knabe, so wird der Pate ein alter Mann, ein ba-birma (Plur. ba-birmba), ist es ein Mädchen, eine alte Frau, eine forro-birimma, sein. Der Pate sagt zu den Eltern einfach: „Gib ihm meinen Namen". Die Eltern können dies nicht ausschlagen; sie müssen es immer annehmen. Der Pate bringt der Mutter des Kindes Palmöl und Salz als Geschenk. Er und sein Patenkind benennen und rufen sich gegenseitig mit dem Worte: „Maitintura", das heißt soviel als: „der meinen Namen hat". Die Verbindung, die zwischen Patenkind und Paten im Laufe des Lebens besteht, ist aber eine außerordentlich oberflächliche, eine so lockere, daß diese Kürung uns im Grunde genommen nur als letzter Ausläufer irgend-





Losso-Männer.
(Zeichnungen von Fritz Nansen.)

einer archaistischen und längst untergegangenen sozialen Verknüpfungsart erscheint.

Ist der Knabe herangewachsen, und fehlen dem Paten später im Leben einmal Leute zu seiner Ackerbestellung, so hat er das Recht, den Burschen einmal in jedem Jahre zur Hilfeleistung herbeizurufen, aber immer nur für einen Tag für jedes Feld, mehr nicht, und wenn der Pate im eigenen Gehöft genug Kinder und Leute zur Bewirtschaftung hat, wird er es überhaupt nicht tun. Ebenso kann eine alte Frau ihr Patenkindchen anhalten, dann und wann einmal Feuerholz oder Wasser herbeizutragen. Damit ist aber angeblich die ganze Liste der Pflichten und Rechte zwischen Pate und Kind aufgezählt. Irgendeine Erbschaftsverpflichtung besteht zum Beispiel nicht und für keinen von beiden Teilen.

Zwillinge werden dumbia genannt. Ihr Erscheinen erfreut die Eltern. Man gibt ihnen nicht gleich einen Namen, sondern wartet damit, bis sie ein wenig herangewachsen sind, so daß man sicher sein kann, daß sie nicht etwa bald sterben werden. Ist man von genügender Lebenskraft überzeugt, so nennt man sie nach verstorbenen Alten. Paten erhalten also Zwillinge anscheinend nicht. Von Paten weiter vererbte Namen sind zum Beispiel für Männer:

1. Madjumata, d. h. soviel als: er habe selbst genug zu essen und brauche nicht andere um Speise anzugehen.
2. Baboam ist jemand, dem es gleichgültig ist, was die Leute hinter seinem Rücken von ihm reden. Wenn irgend jemand klatschend zu ihm kommt und sagt: „Der und der hat das und das Schlechte von dir gesagt" — so antwortet er: „Das ist mir gleich."
3. Tetogomba ist soviel wie ein Geizhals, d. h. er hat viel Vieh, und alles was zum Leben nötig ist, aber er stirbt lieber Hungers, als daß er seine Speicher öffnet.
4. Sagando ist jemand, der nicht arbeitet und nichts verdient, dann aber zu anderen kommt, sich seinen Lebensunterhalt zu erbitten, also ein Faulpelz und Bettler.
5. Seago bedeutet einen Menschen, dessen Brüder sämtlich gestorben sind, und der von den Vatersöhnen allein noch am Leben ist.
6. Ate soll von dem Worte mate kommen, das soviel bedeutet wie: „ich bin hier zu Hause". Mate wird als Antwort gegeben, wenn ein anderer frägt: „Wo ist dein Heimatort?"
7. Munboa soll ein Waisenkind sein, das nicht nur Vater und Mutter, sondern auch alle, die für es sorgen könnten, ver-

loren hat, und nunmehr auf die Liebesgaben Fremder angewiesen ist.

Namen für Frauen sind dagegen:

1. Damata, d. i. die einzige Ehefrau eines Mannes, also das Weib einer monogam gebliebenen Ehe.
2. Talbatuna, d. i. ein Kind, das von einer Mutter geboren wird, die erst lange steril war und genanntes Wesen hervorbrachte, nachdem sie sich an einen Taba, d. i. Zauberer gewandt und auf dessen Medizin hin erst Fruchtbarkeit erlangt hat.
3. Guaeata ist eine Frau, die dazu neigt, mit anderen Weibern Streit anzufangen, also zänkischer Natur ist.
4. Kukunna ist eine Frau, deren Kinder immer kurz nach der Geburt sterben, oder auch eine Frau, die immer nur tote Kinder zur Welt bringt. Der Name kommt von Kukuma = das Grab.
5. Tenauba bedeutet gleichermaßen eine Frau, deren Sprossen immer kurz nach der Geburt sterben.
6. Kotang-djinna bedeutet als Name jemand, der in der Zeit nach einer großen Sterblichkeit geboren ist, so daß nach seiner Geburt keine Männer und Frauen zum Hausbau da sind.
7. Gumaeena ist der einzige Mensch im Hause, bedeutet wohl also auch eine große Vereinsamung durch Sterblichkeit.
8. Ditae bedeutet ein Mädchen, das zur Erde geworfen wird durch eine Gespielin, mit der sie rang, und die dabei mit Staub bedeckt ward.
9. Ambiga wird als Name jemand erteilt, der das letztüberlebende Glied seines Hauses oder seiner Familie ist.
10. Aquanna ist der Name einer Frau, die in ein fernes Dorf geheiratet hat, lange dort blieb und dann wieder in den Heimatweiler zurückkehrte.

Aus dem Sinn dieser Namen geht ganz deutlich hervor, daß sie wenigstens der Entstehung nach mit der Sitte der Kindesbenennung durch Paten nicht in Einklang zu bringen sind. Denn die Namenerteilung kann für einen Mann erst erfolgt sein, nachdem er seine Eigenschaften schon voll entwickelt hat, zum Beispiel Geizhals, Faulpelz, Bettler usw., und bei den Frauennamen fällt das absolut Persönliche in der Namengebung besonders auf. Es sind eben alles Uebernamen, und wenn ich nicht über die Namengebung durch die Paten ganz genau unterrichtet worden wäre, würde ich unbedingt annehmen, daß die Leute zum Teil nach Familienumständen, Zuständen der Geburtszeit

und zum Teil erst im späteren Leben nach besonderen Ereignissen oder nach Entwicklung besonderer Eigenschaften ihre Namen erhalten hätten.

Wie so oft, werden wir aber hier wieder einmal belehrt, daß ein scharfer Unterschied zu machen ist zwischen der Entstehung und der Anwendung einer Sache. Wir haben es hier offenbar mit alten, seit langer Zeit vererbten Namen zu tun, die ohne Rücksicht auf den ihnen zugrunde liegenden Sinn von einem zum andern weitervererbt werden. Merkwürdig bei der Sache ist nur, daß die Leute den Entstehungssinn, der doch gar kein Lebensrecht mehr hat, noch behalten haben und die Bedeutung des Namens kennen. Die alten Leute behaupten, daß sie ihre Namen als Paten kleinen Kindern weitergäben, damit ihr Name nicht mit ihnen ausstürbe. Das erklärt die Sache aber nur zum Teil, nämlich: die Erhaltung des Sinnbewußtseins, nicht aber den anderen, der im Widerspruch der persönlichen Uebernamenbedeutung einerseits und alle persönliche Eigenschaften übersehenden Vererbung an unentwickelte Kinder andererseits liegt. Dieser Widerspruch läßt sich nur durch Sittenvermischung erklären. Die Sitte eines Volkes, die Menschen mit persönlichen Uebernamen zu benennen und die eines anderen, die Namen durch Patenschaft weiter zu vererben, müssen hier zusammengeflossen sein. —

Etwa drei Jahre lang liegt das Kind an der Mutterbrust, wobei, wie bei allen Negervölkern, die linke Mamma mehr ausgenützt und demnach länger gestreckt wird als die rechte. Während der Nährzeit hat sich die Mutter des Beischlafes zu enthalten; der Volksmund sagt, wenn die Mutter gegen dies Gebot sündige, habe dies eine Verdünnung, wenn nicht ein Versagen der Milchquelle zur Folge und würde dadurch der Tod des Kindes herbeigeführt.

Für die Entwicklung des Kindes erhalte ich folgende Angaben: Wenn ein Kind in der einen Regenzeit geboren wird, kann es in der darauf folgenden auf allen Vieren kriechen. Im Alter von 2½ Jahren ist ein erstes, wenn auch schwankendes Gehen erreicht. Das erste Kindeswort ist manja = meine Mutter und wird schon nach fünf Monaten gesprochen. Vollendet reden kann das Kind nach vier Jahren. —

Losso; Altersklassen, Jugend, Liebe.

Altersklassen. Jugend. Liebe. Die Losso gruppieren sich in folgende Altersklassen:

1. bi (Sing. biga) = Kinder;
2. senteba (Sing. senta) = Erwachsene, noch Unverheiratete;
3. hanquarraba (Sing. hanquaba) = Verheiratete;

4. nibi-birin (Plur. nibibirmba) = der Familienälteste;
5. phogo-birma (Plur. phogobirmba) = der Greis.

Inwieweit in den Händen der letzten Gruppe die Familienobergewalt (wie bei den Tamberma) liegt, wird im nachfolgenden zu besprechen sein. Beobachten wir zuerst einmal das Leben der kleineren Menschheit.

Wie allerorts in diesen Ländern, hüten die kleinen Buben zunächst die Ziegen. Wenn sie zehn Jahre alt sind, begleiten sie den Vater mit der Hacke auf der Schulter zu Felde und müssen dann auch schon ordentlich mit zugreifen. Denn das kann man bei all diesen Stämmen sagen: das Bauernhandwerk ist ihnen ernst, und jeder Mitarbeiter muß auch Hand und Arm kräftig rühren. Kleine Mädchen hängen erst am Schürzenband der Mutter und trippeln so mit zum Bach, wenn der ewig wiederkehrende Gang des Wasserholens zu Tale führt. Wenn aber dem Dirnchen die Kräfte wachsen, dann ist es mit dem ungehinderten Spiel zu Ende; dann muß es auch schon in einem kleinen Gefäß Wasser talhangauf tragen, damit es beizeiten die schwere Kunst des Kopftragens und Balanzierens lerne. Danach kommt dann bald die Zeit, wo es mit der Mutter zum Busch marschiert und kleine Bündel Feuerholz heimträgt.

Aber nicht nur Arbeit erwächst dem Wachstum. Es gibt auch Freuden, die die ganz Kleinen noch nicht kosten dürfen. Dann und wann gibt Mutter den Mädelchen Mehl, Gewürz und Kochgerät heraus. Dann kocht es mit seinen Gespielinnen zusammen kleine Schalen voll Essen. Der Ernst und die Wichtigkeit, mit der die kleinen Persönchen das ausführen, ist ganz allerliebst. Oft habe ich solchen kleinen Bildern im Negerlande zugeschaut, und besonders das Kinderkochen, das bei den Losso eine kleine Spezialität zu sein scheint, hat mir Vergleiche mit unserem Norden aufgedrängt. Ich wüßte zwischen solchen Erscheinungen, ob in Schwarz oder in Weiß, keinen Unterschied zu finden. Die Rassendifferenzierung tritt erst später, im Alter der Geschlechtsreife, ein. — Höchstens daß der Ernst im Spiele jener noch ausgesprochener ist. — Solche Kocherei der Lossodirnchen führt dann und wann zu kleinen Gastereien der Kinderwelt. Auch Buben nehmen daran teil. Es besteht also noch nicht die scharfe Trennung in Speisegenossenschaften, entsprechend den Geschlechtern, die später für die Senta eintritt. Im Sentaalter nämlich verstecken Jünglinge und Jungfräulein die Speisen voreinander. Und jede der Geschlechtsgruppen unterbricht sogleich die Mahlzeit, wenn zufälligerweise eines vom anderen Geschlechte hinzutritt.

Schon den Kindern werden Löcher in Ohrläppchen und Nasenflügel gebohrt, die eigentliche Tätowierung aber erst bei den Erwachsenen, den Senta (oder Zenta) vorgenommen. Was übrigens die Zahnfeilung anbelangt, so beobachtete ich Spitzschleifen der oberen Schneidezähne wohl in Disalle, nicht aber in Njamtugu. Die Gesichtstätowierung war früher eine den Losso unbekannte Sitte, greift erst in neuerer Zeit um sich, ist jedoch immer noch selten genug. Der Leib wird aber erst den Senta, den Erwachsenen, tätowiert, und zwar den Mädchen dann, wenn die Liebelei bis zu wachsendem Leibesumfange geführt hat. Dann bringt der Vater die fruchtbare Maid zum Tätowier-Weibe, zur Orota, die nicht bei den Losso, sondern bei den Kabre heimisch ist. (Siehe dort Altersklassen!) Dahin wird dann die Wanderung unternommen. Bei dieser Gelegenheit werden zwei Hühner geschlachtet, gleich ob für Jünglings- oder Jungfrauenverschönerung; Veranlassung zu besonderen Festen geben aber diese Tätowierungen nicht.

Die Senta arbeiten für ihre Eltern auf dem Felde und in dem Haushalte. Sie leben noch daheim. Im übrigen sind es sehr vergnügte junge Leute, die eine ihrem Alter und ihrer Freiheit entsprechende Lust zu Tanz und Spiel und Liebe haben und sich nach Leibeslust austoben — die Mädels um so mehr, als es für die verheiratete Frau meist mit dem Tanze zu Ende ist. Wenn die Ehe geschlossen ist, tanzt meist nur noch der junge Mann.

Es wird in dem Augenblicke, da ich die junge Liebe im Palmenhain der Njamtugulosso schildern darf, mir, dem ethnographischen Chronisten, schwer, das Rößlein auf der Straße prosaischer Buchungen weiterzuführen — wo doch rechts und links Gefilde sich erstrecken, auf denen das Schreiberößlein gar gern eine Volte oder eine kleine Phantasie galoppieren würde. Denn eitel Poesie wird hier lebendig. Hier zerfließt unbedingt jede trockene Schilderei in Unwahrheit. Unvergeßlich wird mir jener Augenblick bleiben, jener Eindruck, den ich erlebte, als ich zu meinen Lossoalten in dem Rasthof zu Njamtuga sagte: „So, nun erzählt mir etwas davon, wie es mit der Liebe zwischen den jungen Leuten steht." Als diese Worte die Lippen des Dolmetschers verlassen hatten, versanken die Blicke aller Alten von meinem Schreibtisch auf die Erde, zum Fenster hinaus, zur Decke, und aus der lokalen Augenwanderung konnte man ganz deutlich zeitliche Rückversenkung lesen. Alle waren still, sicherlich jeder mit sich und seiner Erinnerung beschäftigt. Eine ganze Weile sprach niemand — ich selbst schon deshalb nicht, weil ich fühlte, daß in dieser geistigen Versenkung der Alten viel Süßes, Sonniges und überaus

Glückliches lebendig sein mußte; — dann brummelte einer einige Worte von unnützen Mädchen. Es war, wie wir gleich unter allgemeiner Fröhlichkeit feststellten, einer, dem die Natur die Fähigkeit zu lieben versagt hatte, einer, der ungeliebt und unbeweibt hatte bleiben müssen.

Unter den Palmen von Njamtugu ist ebensowenig Mangel an Tanzstimmung, wie in irgendeinem anderen Lande, in dem es mehr Jugend als Griesgram gibt. Nur daß die Njamtugu-Leute sorgfältig darauf achten, daß keine Tanzgelegenheit ungenützt verstreiche. Ein wenig Mondschein, ein vergnügter Burschenscherz, einiges Mädchenlachen, und bald sind eine Trommel, ein Tuthorn, einige Flöten zur Stelle. In dem etwa auf eine Stunde Weges ausgedehnten Weiler findet sich allabendlich ein Plätzchen, ein Winkelchen, an dem getrippelt, geklatscht und gestampft wird, bald hier, bald da. Die Burschen suchen dann einander in schönen und stattlichen, kraftvollen und trutzigen Bewegungen zu überbieten. Der gute Ton versagt es ihnen, weitere Annäherungen zu unternehmen, oder durch deutliches Hinschielen auf eine Geliebte — wie mir das bei den plumpen Tamberma auffiel — ihre Gefühle zu verraten. Der Bursch tanzt und tut schön, anscheinend nur so vor sich hin und den Kameraden gegenüber. Einem Mädchen gegenüber zu kokettieren, würde ihn lächerlich machen. Gar ihr das Heimgeleit anzutragen, das wäre gräulich, absurd — der Bursch würde als unsittlich gelten, er wäre in den Augen der Mädchen abgetan. Sie tanzen und gehen heim. Jeder tut so, als sei damit Abend und Lust und Freude zu Ende. — Und doch wird wohl selten einer ohne bestimmte bedeutungsvolle Hoffnungen diesen Heimweg antreten.

Denn nun geht im Palmenhain die Liebesgöttin um.

Und jede Maid, die da mitgetanzt hat, kann zur Venus werden. Was dem Burschen die Sitte verbietet, ist unbestrittenes Recht des Mädchens. Es darf dem Burschen folgen, darf etwas entfernt vom Tanzplatze die Wegbreite mit dem Geliebten teilen, darf ihn anreden — spricht wohl Gleichgültiges, geht auch etwas entfernt und blickt scheu und spröde in den Busch — nach Mädchenart; — aber sie geleitet ihn doch, geleitet ihn — bis an sein Haus, sein Gehöft, und soweit gekommen, darf dann der Bursch den Mund aufmachen und sie fragen, ob sie bei ihm eintreten wolle. Und da das in der Nacht ist, zu einer Stunde, in der schon alle Aelteren schlafen, so ist jedesmal mit Bestimmtheit anzunehmen, daß die junge Liebe einen verschwiegenen Winkel findet, in dem das Glück kraftstrotzender Jugendkörper und süßer Kosestunde genossen werden kann.

Das Mädchen kürt also den Geliebten. Das ist als Sitte selten unter Naturvölkern; aber es scheint ein festgelegter Brauch der Losso zu sein, und auch nach Bassari kommen Lossomädchen ganz unbeschadet ihrer Ehrenhaftigkeit zu Markte, um aus fremdem Stamm einen Geliebten sich zu erwählen. Heute, wo Hunderte und Tausende von Transkaraern an der Küste als Arbeiter tätig waren, ist die innere Sittenreinheit allerdings verfallen; aber die Lossomädchen sind wohl auch heute noch die fahrenden Minneheldinnen Nordtogos und die Inhaberinnen unbeanstandeter Minnerechte.

Ist derart in abendlich-nächtlichem Heimgange eine süße Beziehung angebandelt, so weiß der Bursch auch bald, wo sein Lieb wohnt und sein Kämmerlein zu vergeben hat. Es ist dann kein Verstecken, kein Lautenschlag, keine Ziererei und keine Heimlichkeit vonnöten. Er besucht sie nun in ihrem Gehöft, und auch da gibt es dunkle Winkel und Nischen und geheimnisvolle Schuppen, in die kein unberufenes Auge zu ungelegener Zeit zu schauen pflegt.

Aber ein großer Irrtum wäre es, wollte nun jemand annehmen, solcher Freude an Hingabe entspreche auch treues Festhalten, langgeknüpfte und fortgesponnene Liebe, oder gar häufiger Uebergang in die Form der Ehe. Es ist sehr selten, daß das verliebte Mädchen seinem Schatze auch in die Ehe folgt. Und wenn zwei Verliebte so töricht sind, das anzustreben, so erwächst daraus gewöhnlich eine Kette von Prozessen und Streitigkeiten und ein Reinfall. Denn anerkannte Rechtstitel treten machtvoll und ausschlaggebend in den Vordergrund. — Meist folgt in Njamtugu die Maid nach so und so vielen Liebesperioden dem Manne, dem sie schon als Kind versprochen ist. Das Jugendversprechen ist die übliche Form der Ehestiftung.

Losso; Ehe.

E h e. Wenn ein Bursch ein etwa zehnjähriges — in diesem Alter sind, nebenbei gesagt, die schönen Kinder gewöhnlich noch unschuldig — Mädchen sieht, das der Erscheinung und dem Gebaren nach seine Ehehoffnungen in bezug auf Arbeit und Kinder zu erfüllen verspricht, so wendet er sich an seinen Vater und bittet um einiges Guineakorn. Mit diesem Sorghum begibt er sich dann zu seiner Mutter, gibt es ihr und bittet sie unter Darlegung der Wünsche, die Brautwerbung für ihn zu unternehmen. Die Mama macht sich dann mit dem Korn auf den Weg zur Brautmutter. Sie spricht dieser gegenüber nicht etwa weit und breit über die Sache, über ihre Absicht, Wünsche des Sohnes usw. usw., sondern sie begnügt sich mit den einfachen Worten: „Mein Sohn sendet das hier.“ Dabei reicht sie das Korn hin. Sobald die Brautmutter diese Korn-



gabe sieht und die Worte hört, weiß sie Bescheid. Sie weiß aber schon viel länger Bescheid — denn die Menschen sind genau wie unsere Bauersleut' in solchen Dingen viel scharfsinniger als wir „hochgebildeten Städter" der Neuzeit, und Vater und Mutter der Maid haben schon lange etwas gemerkt und vielleicht nichts gesagt, aber in kluger Voraussicht ihre Entschlüsse gefaßt, so daß niemand unvorbereitet ist. Denn bei solchem Kulturschlag führen die Empfindungen natürlicher und selbstverständlicher zum Gedankenaustausch als bei uns die vielen schönen Worte. Man kann also ziemlich sicher sein, daß die Bäuerin, der die Werberin das Korn mit kurzen Worten reicht, schon lange Bescheid weiß, sowohl um die Sache, wie um ihr eigen Urteil, als auch um die Ansicht „des Bauern", will sagen des Vaters der Umworbenen. Und demgemäß nimmt sie entweder das Korn mit just ebenso kurz bemessenem Danke hin, oder aber sie weist es mit höflichem Danke zurück. Eines sagt soviel wie das andere. Man kann aber in Anbetracht der erwähnten Feinfühligkeit dieser fledermausgleich sich austastenden Menschen sicher sein, daß keine Ablehnung erfolgt, weil die Leute sich die Sache schon genau auseinandergesetzt haben — ohne Worte. Das Mädchen selbst aber erfährt von alledem nichts.

Nun wandern eine Zeitlang gekochte, gute Speisen und Geschenke an Guineakorn aus dem Bräutigamshause auf den Brauthof. Aber erst einige Jahre später, wenn das Mädchen herangewachsen ist und geschlechtsreif wird, ruft der Brautvater den jungen Mann zur Ackerarbeit und die Brautmutter zum Holzhacken. Von selbst darf der Bräutigam zu solcher Hilfsleistung nicht kommen. Die gute Sitte würde das als Aufdringlichkeit ansehen. So verstreichen einige, etwa drei Arbeitsjahre. Es brauchen im günstigen Falle nur zwei zu sein, werden aber, so der Bräutigam Pech hat, bis zu fünf — nämlich eben die Zeit, die das Mädchen zur Vollentwicklung des Weibes braucht. In diesem Zeitraume arbeitet der junge Mann abwechselnd auf den Aeckern des Schwiegervaters und auf denen des Vaters.

Die Braut kümmert sich aber um alles dies nicht im allergeringsten, steuert ihren Lebenswandel vielmehr just nach dem Barometer des liebelustigen Herzens. Sie huldigt ihrem Liebhaber, wie ja der Bräutigam aus seinem Herzen auch keine Mördergrube macht und die Blumen pflückt, wo sie sich ihm zuneigen. Beide gehen rechts und links, nur selten, sehr selten den gleichen Weg!

Es ereignet sich nun nicht so selten, daß solcher Lebenswandel für das junge Mädchen Folgen zeitigt. Die Eltern sehen eines Tages,

daß es sich in einer Weise rundet, die auch mit der allergesundesten Breinahrung nicht zu erklären ist. Das bewirkt nun aber durchaus nicht, daß man den Vater dieses Mißgeschickes zur Verantwortung zieht. Man stellt ihn höchstens „allgemeinen Interesses“ wegen fest, ist aber ebenso zufrieden, wenn man seinen Namen nicht erfährt.

Die Mutter aber nimmt die schwangere Maid und führt sie hinüber zur Mutter des Bräutigams. Anscheinend ist sie dabei recht stolz, als wollte sie sagen: „Siehst du, so fruchtbar ist die zukünftige Frau deines Sohnes!“ Es herrschen bei den Losso Anschauungen, die von unseren landesüblichen recht weit abweichen.

Im Hause der Schwiegermutter gebiert die junge Frau den ersten Sprossen. Dort arbeitet sie zunächst. Dort zieht sie das Kind auf, bis das eigene Heim aufgerichtet ist, womit man nicht sehr lange wartet. Aber erst, wenn dies Kindchen entwöhnt ist, beginnt für ihren Gatten der eheliche Beischlaf mit seinem Weibe. Jedoch viel eher schon beginnt er mit ihr das wirtschaftliche Eheleben. Sobald die junge Frau ihr erstes Wochenbett verlassen hat, baut der junge Mann mit ihr zusammen ein Gehöftchen, und damit ist dann auch für ihn der Zeitpunkt gegeben, von dem ab er nicht mehr für den Schwiegervater zu arbeiten braucht. Abgesehen von diesem früher anscheinend nichts weniger als seltenen Falle, spielt der Uebergang zur Ehe sich doch auch naiv genug ab. Wenn das junge Mädchen groß und stark geworden ist und der junge Ehemann einige Jahre lang für den Schwiegervater gearbeitet hat, rückt er eines Tages dem lieben Mädchen ins Gehege. Er hat bei dem Schwiegervater so lange arbeitlich verkehrt, daß er die Schlafgelegenheit der Haustochter kennt, und daß andererseits die Haustochter, auch wenn bislang noch kein Mensch mit ihr darüber ein Wort gewechselt hat, recht wohl den ihr ausgewählten Gatten kennt. Also „der“ Mann kommt. Sie darf sich nicht weigern, und sie weigert sich auch nicht. Fatum!

Damit beginnt ganz still, selbstverständlich, ohne daß jemand etwas bemerkt oder dazu sagt, ohne jedes Zeremoniell, der eheliche Beischlaf und der sexuelle Teil der Ehe. Für das Mädchen ist es von diesem Augenblick mit der freien Selbstbestimmung zu Ende. Sie darf nur noch dem Gatten angehören. Aber er holt die Gattin nicht eher ein, der wirtschaftliche Teil der Ehe beginnt nicht eher, als bis die Frau geschwängert ist. Ist das der Fall, so siedelt sie über in das Gehöft der Schwiegermutter usw. usw. Alles spielt sich ab wie vordem. Es ist also gar kein Unterschied, ob der Gatte des Kindes Vater ist oder der Liebhaber.

Das junge Frauchen wird von seiner Mutter mit folgenden Dingen ausgestattet:

1. Kochtopf = harrebudephorega (Pl. dephori);
2. Saucentopf = djitedephorega (Pl. djitedephori);
3. Wassertopf = njallin-dephorega (Pl. njallim-dephori);
4. Biertopf = dam dephorega (Pl. dam dephori);
5. Kalebasse = uömbiga (Pl. uombi);
6. Teller (3) = ftchummi (Sing. tchumuga);
7. Saucenkalebassenlöffel = piteca (Pl. pitiki).

Damit ist die Reihe abgeschlossen. Was sonst noch für die Wirtschaft vonnöten ist, muß der junge Hausvater beschaffen. Nicht einmal Holzmörser = tore (Plur. tora) und Mörserkeule = tenanu (Plur. tenani) werden mitgegeben. Den Platz für das Haus und den Hof des jungen Mannes gibt der Vater. Zum Hausbau kommen die Freundinnen der jungen Frau (um Wasser zu tragen) und die Freunde des Ehemannes, um Hilfe beim Mauern und im Dachbau zu leisten. Der Vater kauft seinem jungverehelichten Sohn auch einen Acker und gibt ihm Hühner und Schafe, wenn er solche hat. Wenn der Sohn dann bei Vermehrung seines Viehbestandes schlachtet, ruft er seinerseits den Vater zur Teilnahme am Mahle herbei. In der Landbestellung tritt eine abwechselnde Hilfeleistung ein. Früher half der Sohn dem Vater. Das bleibt weiterbestehen. Aber wenn der Acker des Sohnes Arbeitsansprüche stellt, so hilft auch der Vater dem Sohne. Ueberhaupt ist allseitiges Zusammenarbeiten in diesen Dingen gute Sitte. Kommt der Tag der Bestellung für einen jungen Mann, so ruft er seine Freunde. Die kommen und helfen ihm. Sie greifen gern und tüchtig zum Werkzeug, nicht etwa lässig, als wenn es eine unangenehme Verpflichtung wäre. Der Feldbesitzer regaliert sie dafür mit Bier, und wenn einer von ihnen einmal ruft, so kommt er auch, schafft mit und läßt sich seinerseits bewirten.

Noch einiges als Nachtrag zur Verehelichung: Reste eines alten Totemismus sind entschieden nachweisbar. Vor allen Dingen bestehen Speiseverbote. Sie heißen bei den Timleuten kissi (also genau wie bei den Mossi, bei den Losso Njamtugus aber quaan). Das klingt auffällig an das Gurma-Mobawort quari oder quali an. Das Speiseverbot ist anscheinend bei allen Losso bekannt und wird noch überall beobachtet. Aber es schließt nicht mehr die Ehe aus. Die Kinder dürfen allerdings ebenfalls nicht das genießen, was der Vater schon als quaan zurückgewiesen hat. Man setzte mir das so auseinander: „Wenn ein Mann, der den Ochsen als quaan hat,

eine Frau, der das Ochsenfleisch nicht quaan ist, heiratet und gelegentlich einmal ein Stück Ochsenfleisch als Geschenk erhält, so gibt er das seiner Frau. Die kann es getrost essen, nicht aber seine Kinder." Als wichtigste Speiseverbote kommen hier vor: Ochse, Schaf, Ziege, Leopard, Schibutter usw. Man sieht, daß merkwürdigerweise viele Haustiere darunter sind. Aber z. B. Hühner, Perlhühner, Elefanten usw. werden von allen genossen. Familienbezeichnungen, entsprechend den verschiedenen Speiseverboten, gibt es anscheinend nicht.

Nun noch zur Sexualtechnologie: Der Beischlaf wird ausgeübt, indem die Frau sich, die Beine spreizend, auf den Rücken legt. Das linke Bein ruht gestreckt auf dem Boden, mit dem rechten umschlingt sie den Mann. Dieser wirkt auch hier in der Hockstellung.

Losso; Arbeit.

Arbeit. Beginnen wir mit dem Hausbau, der für den, der von den Tamberma kommt und sich an den Anblick der bis 5 Meter hohen, wirklich stattlichen Bauwerke gewöhnt hat, gar eigenartig anmutet! Abgesehen von den Empfangshallen des Dagombaherrschers und den Turmbauten der Waldstädtler sind die Tambermaburgen die höchsten — abgesehen von den niederen Arbeiter- und Wanderschuppen am Wege sind die Lossohütten die niedrigsten Bauten Togos. Ich weise auf die Zeichnungen Nansens, Hugershoffs und meine eigene Konstruktion hin, die in einem der nächsten Bände veröffentlicht werden sollen. Wie schon gesagt, sind die Ortschaften ganz allerliebst unter alten Bäumen und Palmen gelegen. In Pesside sind die einzelnen Gehöfte 100 bis 200 und mehr Meter voneinander entfernt angelegt, in Njamtugu und Adjare schließen sie sich dicht aneinander, so dicht, daß man von einem Hofe unvermerkt auf den anderen kommt; — dies ist deshalb möglich, weil die Gehöfte zwar bei der Erbauung von Mauern eingeschlossen, d. h. die äußeren Häuschen untereinander durch Mäuerchen zunächst verbunden sind, daß diese Mäuerchen aber bald hier und da einfallen und man im allgemeinen nicht so sehr auf Ordnung erpicht ist, um sie bald wieder aufzubauen.

Die Häuschen sind sämtlich rund, und zwar die Rundmauern im allgemeinen 100 bis 120 cm hoch. Sie haben selten mehr als Lendenhöhe. Den Wohnhütten ist dann noch ein Hohlgang vorgesetzt, der so eng und niedrig ist, daß man, auf allen Vieren kriechend, das Innere erreicht. Aber auch dann gibt es häufig noch ein Hindernis zu überwinden, das mir besonders in Pesside auffiel. Ich habe es auf meiner eigenen Konstruktion angegeben: es ist hinter der Züröffnung ein Quermäuerchen errichtet, das der Eintretende über-

steigen muß. Dies Mäuerchen hat keine Tür, sonst aber entspricht es den eingesetzten Wänden, wie ich sie seinerzeit in Uolossobugu, im Fiegebiet, bei vielen Fulbe, bei Moba und wie Hugershoff sie im Sikassogebiete sah.

Das Stangendach wird mit den Füßen in einen Falz gesetzt, der in der Mauerwand ausgespart wird. Der Hohlgang wird ebenfalls überdacht. Neben diesem üblichen Typus kommen hallenartige, kleine Arbeitshüttchen vor. Auch sie sind rund. Das Dach wird von einem Strohring getragen, der auf Gabelhölzer gestützt ist. Zuweilen ist diesen Rundhallen eine Wand angeklebt. — Außerdem treffen wir sehr kräftige Gallas, viereckige Balkenbauten, die eine auffallende Aehnlichkeit mit den gleichen Einrichtungen der Habe dadurch erhalten, daß auch hier das Sorghumstroh in Mengen darüber aufgeschichtet ist. Mir fiel das besonders in Pesside auf. — Keinem Gehöfte fehlt die Dunggrube.

Gerade beim Hausbau wurde mir das außerordentlich geschlossene Zusammenarbeiten der Geschlechter klar ersichtlich. Im Gegensatz zu den Kabre, wo nur die Männer das Gras zum Dachdecken schneiden, helfen die Weiber hier emsig dabei. Und so geht es durch die ganze Arbeitsreihe, soweit nicht Berufstätigkeiten spezieller Art zur Sprache kommen. Wenn der Mann das Feld vorbereitet hat, legt die Frau den Samen: Erdnüsse, Bohnen, Guineakorn, aus. Sonst fällt naturgemäß Fürsorge fürs Kind und Hauswirtschaft den Weibern, für Feldbau den Männern zu. Die Frauen klopfen den Boden des Hauses. In Difalle töpfern sie; in Njamtugu fehlt die Töpferei. Sie arbeiten ihre Rindenstoffe selbst; die Männer dagegen flechten die Körbe. Matten sind unbekannt. Ihre Sache ist fernerhin die Sorge für Hühner und jede Art Vieh. Das geht die Frauen nichts an. Vor allen Dingen sind aber die Losso recht gute Schmiede.

Der Ackerbau. Das Aufhäufen und Setzen der Jamsfelder wird sehr früh im Jahre begonnen. Der eigentliche Ackerbau aber beginnt etwa Ende April. Noch vor dem ersten Regen reißen dann die Männer die Stoppelwurzeln der vorjährigen Feldbestellung aus dem Boden. Sie werden auf dem Acker verbrannt, und dann, nach dem ersten Regen, wird der Boden mit der langen Hacke = kompirriga (Plur. kompirre) aufgebrochen. Die Reihenfolge der Fruchtbestellung ist: 1. Panicum, 2. Pennisetum-Missivariante, 3. Sorghum. Sorghum und Pennisetum werden nebeneinander auf das gleiche Feld gebracht. 4. Mais wird während der Höhe der Regenzeit ausgeworfen. 5. Endlich Reis, wenn Missi geschnitten ist; er ist also die letzte Frucht

im Jahre. — Sowie das Sorghum aufgegangen ist, wird der Acker gejätet und gelockert. Und das wiederholt sich, wenn es etwa schulterhoch steht. Dieses Mal wird in das gelockerte Erdreich auch eine Bohnenart, die also die dritte Frucht auf dem gleichen Acker ist, ausgelegt. Die Reihenfolge der Ernte ist: 1. Panicum, 2. Missi, 3. Mais, 4. Sorghum (und zwar um die Zeit, wenn das Gras trocken ist), 5. Reis, fast gleichzeitig mit dem Guineakorn.

Als Fruchtwechsel wurde mir angegeben: Auf einem Felde wird im ersten Jahre Sorghum, im nächsten Panicum, im dritten Mais gebaut. Sowohl Mais- als Bohnenstroh wird übrigens als Dung untergehackt. Wenn der Bauer an einer schwachen Ernte erkennt, daß der Boden ausgesogen ist, so läßt er den Acker brach liegen. Als zweiter Fruchtwechsel wird mir aufgeführt: Erstes Jahr: Jams; zweites Jahr: Panicum; drittes Jahr: Bohnen.

Erdnüsse werden etwa drei Wochen nach der Pennisetum-Aussaat für sich auf ein Feld gesteckt und dann gleichzeitig mit Sorghum und Reis eingebracht. Das Kraut des Arachis läßt man gewöhnlich auf dem Felde verrotten; zuweilen wirft man es aber auch auf die bei dem Gehöft gelegene Aschen- und Abfallgrube zur Düngerverbesserung. Im übrigen wechseln Erdnüsse und Sorghum in der Jahresbestellung ab. Der Dung der Abfallgrube wird nach dem ersten Regen auf die Aecker gebracht, die für Guineakorn und Pennisetum bestimmt sind, und wird dort mit untergebracht. — Quonquogn ist das Musubun der Kotokolli oder Tim. Es wird nach der Bohnenbestellung auf ein eigenes Feld gebracht. Hügelbau ist nur für den Jams üblich. Ein solcher Jamshaufen führt die Bezeichnung phonphore (Plur. phomphoa). Alle anderen Feldfrüchte kommen auf lange Beete = buguboge (Sing. bugubogu).

Lalambiga, d. i. roter Pfeffer, wächst wild. Mene, den Okro, pflanzen die Frauen an. Tabaksbau (Tabak = serre bebia) ist Sache der Männer. Die beiden Nutzpalmen (Elaeis = benjambe, Borassus = quabebe) wachsen wild und erfahren keinerlei Fürsorge.

Freudenfeste über gute Ernte sind nicht üblich, und ebenso fehlen vorschriftsmäßige oder allgemein gültige Tanzereien nach Vollendung der Hackarbeit. Wohl aber gibt es ein allgemein gefeiertes Fest nach glücklich verlaufenen Jagden. Solch ein Jagdfest heißt: phiriba hante. An Jagden unterscheidet man: massamquamu = Einzeljagd und: tekirriquam = Treibjagd. Zur Veranstaltung eines solchen Tekirriquam zieht die ganze Männerschaft früh am Morgen aus. Die Leute teilen sich von vornherein in zwei Parteien, von

denen jede an ein Ende der abzustreifenden Gelände geht. Jederseits stellt man eine lange Kette aus, die dann wie zwei Schlachtlinien aufeinander zurücken. Auf jegliches Getier wird geschossen, und zwar bei Entfernung von etwa 25 bis 30 Metern. Man wagt auch wohl weitere Schüsse, ohne damit aber Hoffnung auf Treffen zu verbinden. Wenn die Strecke gelegt ist, erkennt jeder das ihm Zugehörige am Pfeilzeichen. Der eine bindet rote, der andere schwarze Federn an das Kerbenende. Einige fügen Kielstücke von Perlhuhn- oder Feldhuhnfedern zwischen Schaft und Spitze. Wieder andere schneiden Quer- oder Längslinien in bestimmter Anzahl auf den Schaft. So ist die Zugehörigkeit leicht festzustellen. Das Treiben dauert vom Morgen bis zum Abend. Viel kommt dabei nie heraus, da das Lossoland so gut wie ausgejagt ist. Eine allgemeine Verteilung der Strecke findet nicht statt, und jeder nimmt das Stück in Beschlag, das nach dem Geschoß als seines erkenntlich ist. Wenn zwei Leute auf dasselbe Tier mit Erfolg schossen, so bekommt der erste das ganze, hat aber dem zweiten Schützen eine Keule abzugeben. Im übrigen schenkt der glückliche Schütze gewohnheitsgemäß ein Stück seinen Eltern. — Fallenstellerei ist häufig.

Zur Zucht der Bienen (= hebbe) werden Bienentöpfe (= hebbebaphorogo) in den Bäumen aufgehängt. Als Lockmittel wird auf die Außenseite der Mageninhalt und die Exkremente einer geschlachteten Ziege geschmiert. Honig führt den schönen Namen hequam, d. h. Bienenöl, denn quam bedeutet Oel. — Fischerei fehlt in den Gebirgsdörfern wegen Mangels an größeren Gewässern. Fische = olli (Sing. ollega) kommen aber zuweilen auf dem Markte bei Njamtugu vor.

Das Handwerk der Schmiede habe ich besonders in Abjare studieren können, in welchem Dorfe es eine ganz hervorragende Rolle spielt. Dort herrscht große Emsigkeit und Geschicklichkeit in diesem schwarzen, angesehenen Gewerbe. Zum Beispiel ist der auf Veranlassung Dr. Kerstings von den Bewohnern gewählte Chef ein ganz außerordentlich tüchtiger Vertreter dieser Kunst.

Unter den Lebensbeschäftigungen, an denen Mann und Weib gemeinsam teilnehmen, wenn der Frau auch die Hauptsache zufällt, gehört vor allen Dingen der Handel. Zum Markt gehen Mann und Frau gemeinsam. Soll Sorghum verkauft werden, so trägt das die Frau. Will man Hühner, Perlhühner, Schaf oder Ziege hinbringen, so ist das Sache des Mannes. Will der Mann Hacke oder sonstiges Eisengerät kaufen, so nimmt er seine Kauri = ligibi (Sing. legorega) in den Leder- oder Fellschultersack = hrugum (Plur. hruni). Den

geknüpften Schultersack sah ich hier nicht. Er scheint nur in Tamberma heimisch zu sein. Wohl aber trägt der Mann Bogen und Pfeile. Denn man geht etwas bewaffnet zu Markte. Auf dem Markt gab es früher kein Verbot, Waffen zu tragen. Im Gegenteil: Wenn der Mann ankam, lockerte er sogleich sein Handmesser und schob es in die Ringe am linken Arm, so daß es griffbereit stak. Mit einem Ruck der geübten Hand zog er aus dem am Haken hängenden Köcher einen Pfeil und steckte ihn quer, so daß er sogleich zur Verfügung war, wenn sich ein hier leider allzugewöhnliches Marktereignis zutragen sollte. Denn allerdings war Pfeilsenden auf dem Markt nicht Sitte, wohl aber wurden früher vom Markte fortgehende Leute von Räubern, die sich in den umliegenden Feldern versteckt hatten, überfallen. Der Ueberfallene pfiff sofort auf der mulinga (Plur. muli), d. i. der Handpfeife. Auf den Klang solcher Signale horchten alle Marktbesucher gespannt, und alle Leute waren stets bereit, zuzuspringen, wenn alarmiert ward. Beim Marktbesuch liebten diese Bauern ihre kleine Pfeilaffäre ebenso, wie die des Bayerischen Berglandes ihre solide Rauferei als Abschluß des Sonntagsballes.

Für die Njamtuguleute gab es früher zwei Märkte = jageni (Sing. jakung); nämlich einen gegen Tschätschau hin, der einfach Njamtugukung genannt wurde, und dann den im Difalleorte Adjare, der lolejakung hieß. Beide Märkte wurden gleichzeitig abgehalten, und zwar jeden sechsten Tag. Beide Marktplätze lagen unter Bäumen. Allenthalben waren da aus zusammengelegten Steinblöcken Sitze gebildet. Jedermann, der zu Markte ging, pflegte stets nur das gleiche Steinhockerchen aufzusuchen und einzunehmen. Mit dem Steinhockerchen war wieder eine eigentümliche Einrichtung verbunden:

Auf jedem Markte war ein Mann, sagen wir „beamtet", der wurde jakutia genannt. Der nahm von jedem, der auf dem Markt zum Verkauf kam, eine kleine Abgabe: einige Erdnüsse oder eine Handvoll Korn, einen Jamsknollen, Bataten, Bohnen usw., also von allen Feldfrüchten, die zum Markte kommen, etwas. Dieser Mann hatte viele Säcke um seinen Körper gehängt, für jede Feldfrucht einen. Für jeden nun, der ihm solche Abgabe erlegte, setzte er aus Steinen einen Sitz zusammen. Wer Hühner, Eisengerät, Vieh usw. usw. zum Verkauf brachte, zahlte keine Abgabe, sondern nur solche, die Feldfrüchte herbeibrachten. Und wer keine Abgabe zahlte, bekam auch keinen „Sitz" aufgebaut. Er zog deshalb mit seinem Kram herum wie ein ruheloser Geist und wechselte mit jedem Markte seinen Standort.

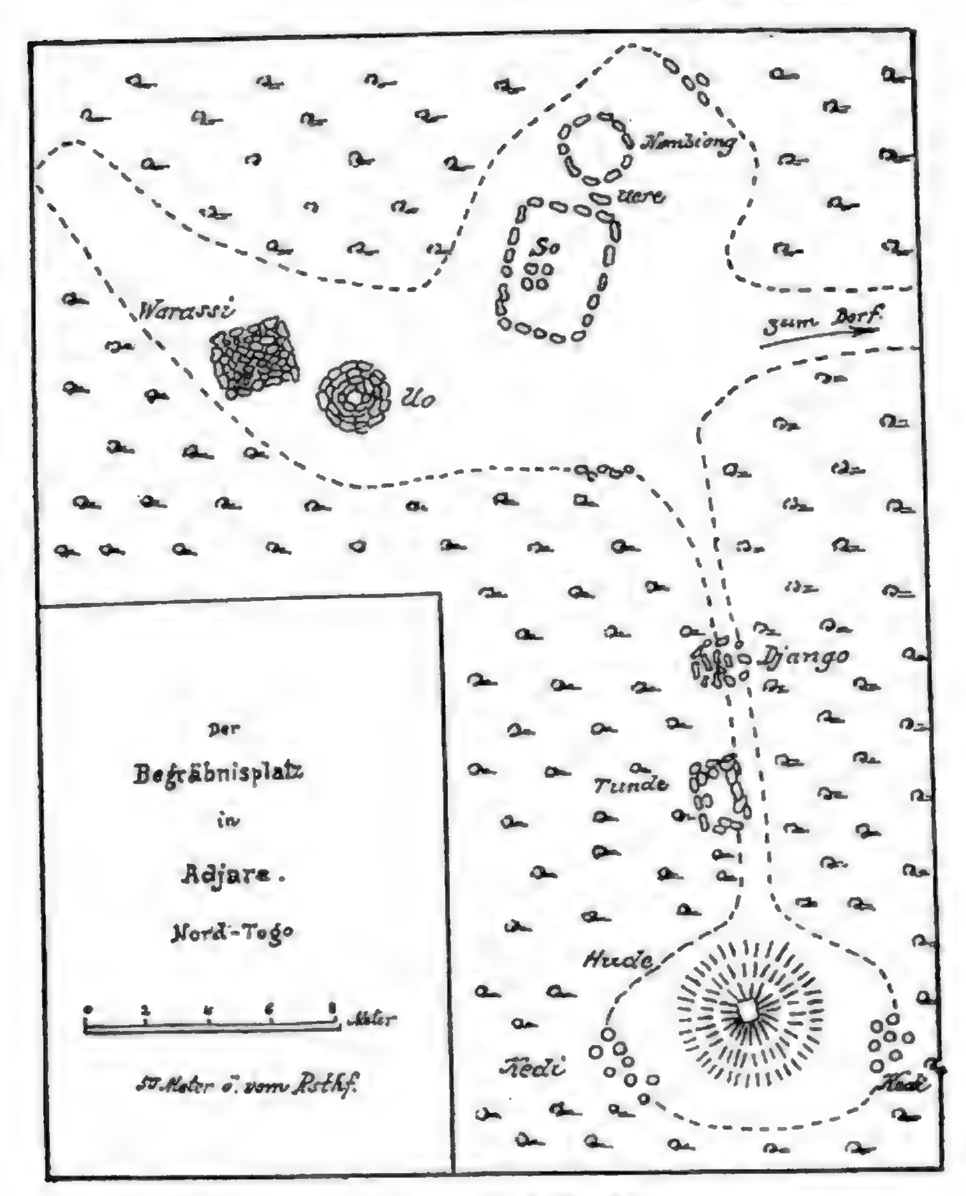
Der Disallemarkt war vor allen Dingen ausgezeichnet durch seinen Topfhandel. Wenn dort auch Bier, Feldfrüchte und Hühner zum Verkaufe kamen, so war das doch kein integrierender Teil des Handels. Der wichtigste Nahrungsmittelmarkt, auf dem auch Fruchtkolben der Elaeis (= buokung), sowie das Gewürz djuluga gehandelt wurde, war der Markt nach Tschätschau hin, auf dem es von Kabreleuten wimmelte. Auf dem fanden auch alle Schmiedereierzeugnisse: Beile, Hacken, Ringe usw. regen Absatz. Wo man in jener alten Zeit aber das Eisenmaterial, die Luppen, aufkaufte, das wußten die Njamuguleute mir nicht mehr zu sagen. Heutzutage holt man es aus Bassari. — Die Münze war auf beiden Märkten die Kaurimuschel. Aber kleinere Töpfe wurden in Disalle nur gegen Nahrungsmittel eingetauscht. Hier einige Preise, für deren Bewertung man annehmen kann, daß heute 2000 Kauri etwa einer Mark entsprechen:

eine Last Sorghum = 2000 Kauri;
ein Huhn, je nach Größe = 400 bis 600 Kauri;
ein Hahn, je nach Größe = 400 bis 600 Kauri;
ein Perlhuhn = quanugu (Plur. quani) 600 bis 1000 Kauri;
eine große Ziege = ca. 6000 Kauri;
ein großes Schaf = ca. 10 000 Kauri;
ein großer (beschnittener) Ochse = ca. 45 000 Kauri;
eine kleine Kuh = ca. 40 000 Kauri;
ein großer Topf = ca. 800 bis 1200 Kauri;
eine kleine Beilklinge = ca. 200 Kauri;
eine große Beilklinge = ca. bis 1000 Kauri;
eine kleine Hackenklinge = ca. 1000 Kauri;
eine große Hackenklinge = ca. 1200 Kauri;
ein Messer = ca. 200 bis 400 Kauri

Alleinige Frauenarbeiten sind Töpferei und Rindenstoffklopfen. Erstere wird nur in Adjare im Disallegebiet geübt, liegt in den Händen einer außerordentlich gut geschulten Weiberschaft und versorgt das ganze Land weit und breit mit ihren Produkten. Die Rindenstoffabrikation steht in Njamtugu und Pesside in Blüte.

Losso; Besitz und Erbschaft der Geschlechter und der Gemeinde.

Besitz- und Erbrecht der Geschlechter und der Gemeinde. Wenn der Mann alt und gebrechlich geworden ist, arbeitet er nicht mehr selbst auf seinen Feldern, sondern überläßt das seinen Söhnen. Die haben dann die Verpflichtung, des Vaters Aecker zu bestellen. Aber allzu wesentlich werden dadurch weder Pflichten noch Rechte geändert, denn die Arbeit auf Vatersland hat ja für den



(Aufgen. von R. Hugershoff.)



Der Totenhain der Losso bei Adjare. Blick über den So-platz zum Uo und Warassi.
Vergl. den Plan und Text S. 375 ff. (Leo Frobenius phot.)

Sohn auch mit seiner Verheiratung nicht aufgehört. Die wirtschaftliche Tätigkeit solcher Greise beschränkt sich dann auf die Wartung der Hühner, Bewachung und Verwaltung der Speichervorräte, des Kornes und des Jams und endlich auch Inspektionspromenaden, die sie auf ihren Besitzungen ausführen, um nachzuschauen, ob die Söhne und Töchter auch alles recht und ordentlich bestellt haben. In älterer Zeit haben die Losso das Farmland nur als patriarchalischen Familienbesitz behandelt, über dessen Bewirtschaftung der Familienälteste bestimmte, solange er geistig klar war. In die Familienverhältnisse und Besitzangelegenheiten ihrer Söhne mischen solche alten Herren sich nicht ein; nachdem die jungen Leute sich verheiratet haben und von dem Vater eine Korn-, Acker- und Viehausrüstung erhalten haben, sollen sie sich mit sich selbst zurechtfinden. Jedenfalls reicht die Macht des Vaters nicht so weit wie etwa bei den Mande.

Da wir vom Besitz sprechen, mag gleich das hier angeführt werden, was vom Erbschaftsrecht der Njamtugulosso zu hören war. Bei der dem Tode eines Familienvaters folgenden Erbschaftsteilung gehen die Brüder des alten Herrn prinzipiell leer aus. Die Hauptmasse erhalten die Söhne und ganz kleine Brocken die Töchter. Erbschaftsregler ist der älteste Sohn. Aber die Teilung unter die Brüder erfolgt nach einem für die sogenannten Negervölker des Sudan ganz neuen System. Am besten kommt der jüngste Sohn fort, der am meisten, vor allem den väterlichen Hof und eine glänzende Ausstattung erhält. Alles andere wird bis auf eine Kleinigkeit zu gleichen Teilen zwischen die Söhne, die im Alter zwischen dem Jüngsten und dem Aeltesten stehen, verteilt. Die erwähnte „Kleinigkeit" fällt dem Aeltesten zu. Die Leute erklärten mir diese in der letzten Quotendezimierung anscheinend liegende Ungerechtigkeit damit, daß man annehme, er habe schon zu Lebzeiten des Vaters bei allerhand Gelegenheiten als erster Sprosse mehr erhalten, als die anderen. — Wir finden auch ein Frauenerbrecht insofern, als der Besitz einer gestorbenen Frau unter ihre Kinder verteilt wird. Der Gatte geht dabei leer aus. — Besitz der Frau ist das Arbeitsgerät des Haushaltes und was sie aus dem Verkauf des von ihr bereiteten Bieres auf dem Markte erzielte. Sie kann also auch ein kleines Vermögen in Kaurimuscheln angelegt haben, an dem der Gatte keinen Anteil hat. — Andererseits behält die Frau, wenn der Familienvater vor ihr stirbt, den Hof bei als Besitzerin — wenn ich recht verstanden habe —, und der Jüngste ist bis zu ihrem Tode nur Verwalter. Er bearbeitet dann auch die Felder, die ihm bei der Erbschaftsteilung zufallen. Jeder der Söhne hat aber seiner verwitweten Mutter

von seinen Felderzeugnissen zu bringen. — Ich habe mich gerade über diese eigenartig vollendete Erbschaftsform mehrfach erkundigt, bin jedoch immer wieder in derselben Weise von den Leuten belehrt worden. Das ist aber einer von den Punkten, in denen mir die bevorzugte Stellung, und zwar eine wohl durch ihre Ueberlegenheit erworbene Stellung der Lossofrauen besonders auffiel: Im Gegensatz zu den weitaus meisten Völkern Afrikas haben sie ein Frauenbesitzrecht und ein Witwenerbschaftsrecht.

Noch bis vor wenigen Jahren gab es eine Häuptlingsinstitution unter den Losso nicht. Aber auch die Versammlung der Alten, die bei den Tamberma eine so auffallende Form, wenn auch keine sehr hervorragende Macht hat, fehlt diesem wunderlichen Völkchen vollkommen. Ich habe außer der festen Geschlechtergliederung, die an Mande- und Boboinstitutionen erinnert, keine Anzeichen festerer sozialer Geschlossenheit gefunden. Die Lossodörfer sind ohne konstruktive Staatsverbindung recht lose aus den Familienzellen zusammengekleistert. Und so wundert es uns nicht, wenn uns gesagt wird, daß es bei jeder nur irgend passenden Gelegenheit in den Lossoortschaften Pfeilschüsse gegeben habe, ohne daß eigentlich Krieg bestanden hätte. Es muß das also früher ein sehr, sehr merkwürdiger Zustand gewesen sein. Eine einzige Ortschaft vereinigt die größten Gegensätze gewissermaßen unter einem einzigen weithin ausgedehnten Laubdache: auf der einen Seite gesegnet in geschlechterweisem, wirtschaftlichen Gedeihen und auf der anderen so zersplittert, zerfahren, zerfallen, zusammenhangsschwach, daß an den verschiedenen Enden zwei Sprachen gesprochen wurden.

Wenn man die Leute hört, wie sie von den eifrigen Pfeilschießereien der früheren Jahre reden, dann möchte man sie für ganz tolle Kerle und fürchterliche Rauhbeine und die Haltbarkeit dieses Gefüges für eine ganz wunderbare, fast unmögliche Sache halten. Nun, mit der großen Kriegsmännlichkeit der Losso ist es gar nicht so weit her gewesen, und nähere Erkundung ergibt, daß man sich „immer nachher geeinigt habe", und wenn man alles in allem nimmt, so scheinen mir die Losso eher etwas hasenfüßiger als kriegstüchtiger Natur gewesen zu sein. Da nun aber sicher zwischen den Begriffen der Bangbüxen und dem „Pack schlägt sich, Pack verträgt sich" bei den Primitiven ein Zusammenhang zu bestehen scheint, so dürfen wir wohl annehmen, daß das Ganze sich gerade auf Grund solcher Eigenschaften und Verkehrsformen ganz glücklich habe weiterentwickeln lassen, ohne daß dabei ein eigentlich soziales Gefüge bemerkenswerter Art zur Erhaltung oder Entwicklung gekommen sei.

Im Speziellen prunken die guten Njamtuguburger mit folgenden Behauptungen: Rohe Gesellen, die im Streite andere Leute getötet haben, wären von den eigenen Dorfgenossen einfach totgeschlagen worden. Einige Gewohnheitsrechte seien allgemein anerkannt gewesen. Wenn B. dem A. eine Ziege stahl, so habe A. das Recht gehabt, dem B. seinerseits drei Ziegen zu nehmen. Hätte B. sich dann geweigert, diese Ziegen freiwillig herauszurücken, so hätte er alle Dörfler gegen sich gehabt, und alle hätten A. zu seinen drei Ziegen verholfen. — Hätte einer eine Magd geraubt, so hätte man sie ihm einfach wieder fortgenommen, ohne daß aber die Forderung einer Strafzahlung in Frage gekommen wäre. — Dem Schuldner wurde aber möglicherweise vom Gläubiger der Acker genommen. — Dem Anbau auf fremdem Farmland folgte Streit und Verjagung der Eindringlinge. — Immer aber, so schloß jeder derartige Vortrag über Rechtshandhabung, habe es den Leuten sehr nahe gelegen, zu Bogen und Pfeil zu greifen und das Recht des Tapferen, Stärkeren, Einflußreicheren, Geschickteren zu suchen. Ein geregeltes Rechtswesen mit Verfahren, Anklage, Verteidigung und Verhandlung habe es nicht gegeben; der Einfluß der Alten sei sehr unbedeutend gewesen. — — —

Losso; Tod, Wiedergeburt, Bestattung.

Tod, Wiedergeburt, Bestattung. — Wenn ein Alter erkrankte, so ging der besorgte Sohn zu einem Wahrsager = daba (Plur. dabeba) genannt und fragte, wes Ursprunges die Krankheit gewesen sei. Er warf vor den Daba zwei Kaurischnecken hin, und nach ihrer Lage konnte der Daba dann das „warum“ und „was nun“ angeben. Gewöhnlich gab er den Rat, der Sohn solle an der funfure genannten Stelle am Eingange ins väterliche Haus ein Huhn opfern. Der Funfure war ein aufgerichteter Stein, eine Art ungehauener Monolith oder auch ein phallusartiger Erdkegel, den man heute noch vor oder in jedem Gehöft, an der Tür jedes belangreichen Dörflers, in allen Weilern des Lossolandes sehen kann. Wenn man die Lehmmauern eines neuen Gehöftes aufgeführt und alles zum Dachdecken vorbereitet hat, dann vollendet man erst die Zwischenarbeit, die Errichtung des Funfure. Der Stein wird aufgestellt oder der Erdkegel wird aufgetürmt, aber eine besondere Zeremonie ist damit angeblich nicht verbunden. Dieser Funfure ist ein Opferplatz ganz allgemeiner Natur, der zumal am Eingange zu einem Frauenhaus ganz besondere Bedeutung gewinnt.

Wenn eine Frau schon längere Zeit mit ihrem Manne verkehrt, ohne Zeichen der Fruchtbarkeit zu bieten, so wendet sich der besorgte Gatte auch an den oben erwähnten Daba, und in diesem Falle gibt der weise Mann voraussichtlich den Rat, an dem Funfure, der vor dem

Hause der Frau errichtet ist, einen Hammel zu schlachten. Der Mann geht dann mit Frau und Hammel zu der angegebenen Stelle. Er läßt die Frau neben dem Opfermonument Platz nehmen, schlachtet den Hammel und sagt: „Ich verkehre mit meiner Frau nun schon lange. Sie bekommt aber kein Kind. Ich war beim Daba und habe den gefragt, was ich da tun soll. Der Daba hat gesagt, ich solle dir ein Schaf geben. Ich habe die Frau hergebracht. Sie sitzt hier. Ich habe den Hammel geschlachtet und dir sein Blut gegeben (soll heißen: gegen den Stein gespritzt oder darüber gegossen). Nun gib der Frau ein Kind. Wenn die Frau jetzt ein Kind bekommt, weiß ich, daß es von dir kommt und werde dir dann danken." Darauf wird dann bei den Losso eine Frau schwanger. Wenn das Kind wirklich geboren und soweit entwickelt ist, daß es essen kann, dann bringt der glückliche Vater dem Funfure wieder ein Opfer dar, und zwar spricht er diesmal seinen Dank aus. — Bezüglich der Farbe der bei dieser und anderer Gelegenheit zu opfernden Hühner sieht man sehr genau darauf, ob der Daba ein schwarzes, weißes oder rotes als wirkungsvoll anempfohlen hat.

Doch kehren wir zu unseren altersschwachen und alterskranken Greisen zurück. Der Daba rät also entweder einen Hahn oder eine Ziege oder ein Schaf am Opfersteine darzubringen, oder er sagt nichts, und dann ist das auch eine Antwort, denn dann weiß man, daß dem Alten nicht mehr zu helfen ist, und daß er sterben muß. Man fügt sich denn auch in das Schicksal, glaubt dem Daba und dringt nicht weiter in ihn, da er in einem solchen Falle doch höchstens sagt: „Es ist nichts zu machen, der alte Mann muß sterben!" Man sorgt dann in den letzten Tagen noch nach Möglichkeit für dessen leibliches Wohlbefinden und läßt ihn im übrigen ohne besondere „medizinische" Quälerei oder sonst wohl geübten Hokuspokus sterben. Dann wäscht man den Leichnam mit kaltem Wasser, rasiert ihm den Kopf (die Haare werden schlechthin fortgeworfen) und trägt ihn, angenommen, daß er am Morgen starb, noch am gleichen Mittag zu Grabe. —

In den beiden Njamtugudörfern sind sowohl im Norden als im Süden je zehn große Katakomben — Gräber errichtet. In jedem Grabe findet das Aufnahme, was rund herum gewohnt hat — natürlich nur die Erwachsenen, denn wie überall in diesem Berglande haben die kleinen Kinder, „damit sie die Alten nicht stören", ihre eigenen Grabstätten, d. s. in Njamtugu vier Gruben. Interessant ist die Sitte, daß niemals ein Ehepaar in derselben Katakombe Aufnahme findet, und daß z. B. ein Witwer prinzipiell in eine andere Gruft kommt, als die vordem verstorbene Gattin. Man bringt ihn in die zunächst

gelegene Grube. Anscheinend waren die Gruben früher Geschlechtereigentum. Die Frau kehrte dann zu ihrem Geschlecht zurück.

Wenn die Leichname in der Katakombe verrottet sind, was man bei neuen Begräbnissen feststellt, so nimmt man die alten Knochen heraus. Neben jeder Katakombe ist eine Grube, ein besonderes Grab, das nur dazu dient, die aus der eigenen Beisetzungsstelle herausgenommenen Knochen unterzubringen. — Im übrigen ist die Lage der Leiche gestreckt; die Beine sind nach Norden gerichtet; die Hände liegen unter dem Kopfe, der nach Süden hin auf der Seite liegt; Männer werden mit dem Kopfe nach Osten, Frauen mit dem Kopfe nach Westen gerichtet. — Ehe ich nun dazu komme, den poetisch würdigen Totenhain der Abjareleute zu schildern, will ich das zu Ende führen, was die Njamtugu mir über die Seele, Seelenzustände und Seelenwanderung gesagt haben.

Abella (Plur. babella), die Seele, verläßt im Tode den Körper. Offenbar herrscht der Glaube, daß die Seelen der Verstorbenen in den Gräbern oder in der Nähe der Gräber weilen. Das ist aus zweierlei zu schließen: Bei allen Stämmen des Losso-Kabregebietes herrschen folgende Sitten: Wenn man die große Katakombe öffnet, um einen eben Verstorbenen hineinzubetten, verfehlt man nie, vor Aufheben der großen Steinplatte anmeldend anzuklopfen. Es ist ganz deutlich erkennbar als eine Art Anmeldung, die den Toten das Oeffnen ankündigen soll. Noch klarer geht das aus einer Njamtugugepflogenheit hervor. Wenn diese sich mit einer neuen Leiche der Katakombe nähern, werfen sie schon von ferne Steine gegen das Grab. Befragt, warum sie das tun, antworten sie: „Damit die Toten wissen, daß ein neuer Grabgenosse kommt."

Wenn der Mensch im Guong, im Schlafe, liegt, geht seine Seele oft im Madjama (d. i. im Traume) umher. Die Seele besucht dann Märkte, fremde Gehöfte, ferne Gegenden, und während der Körper ruhig daliegt, spricht sie an anderen Stellen mit anderen Leuten. Man hat dann gar keinen Willen — die Seele macht dann, was sie will. — Auch träumt man zuweilen von einem Toten = guira (Plur. guirimba). Ist das geschehen und empfindet man am anderen Morgen beim Erwachen Kopfschmerzen, oder fühlt sich sonst krank, oder ist durch den Traum geängstigt worden, so begibt man sich sogleich zum Daba, um sich da Rat zu holen. Der Daba wird im allgemeinen anempfehlen, am Funfure einige Hühner bestimmter Farbe zu schlachten, und damit ist dann die Angelegenheit so gut wie erledigt — vorausgesetzt, daß nicht Wiederholungen eintreten. In solchem Falle wird die Ver-

mutung wachgerufen, daß nicht ein Toter, sondern der böse Geist eines schlimmen Lebenden die Sache verursache.

Auf jeden Fall ist der Gedanke der Wiedergeburt der Seelen der Toten, der Wiederkehr der Verstorbenen aus den Grabhöhlen und Wiederkehr in den Körper neugeborener Kinder vorhanden. Und zwar sagen die Losso klar und deutlich, daß die Seelen in der Nachkommenschaft der eigenen Familie, womöglich in ihrer direkten Nachkommenschaft, wiedergeboren würden. Der eine bleibt lange Zeit in traumhaftem Zustande des Todes, der andere kehrt schneller wieder. Es ist kein bestimmter Zeitraum für den Todeszustand gegeben. Und ebensowenig weiß man, wer mit diesem oder jenem neugeborenen Kinde wiedergeboren wird. Es herrscht auch eine gewisse Gleichgültigkeit darin, und die Eltern treten an die Entscheidung dieser Frage nicht eher heran, als bis das Kindlein eines Tages erkrankt; nun erst scheint eine Feststellung des Tatbestandes von Interesse.

Die Erkundung wird seitens der Mutter eingezogen. Sie geht mit dem Kinde und ausgerüstet mit zwei Kaurimuscheln zu dem Daba. Der sagt dann, wessen Seele in dem Kinde wieder lebendig geworden ist, und daß diese Seele ein Opfer erheische. Das Opfer wird präzisiert. Der Vater nimmt nun das betreffende Tier, sei es Hahn, Huhn, Ziege oder Schaf und trägt das Kind zum Funsure-Stein. Es wird neben den Funsure hingelegt oder hingesetzt und das Opfertier geschlachtet. Der Vater spritzt das Blut gegen den Monolithen und sagt dazu: „Mein Kind ist krank. Der Daba sagt, daß du in dem Kinde lebst und daß du dieses oder jenes Opfer wünschest. Hier hast du es. Nun laß mein Kind gesunden.“ Darauf hat man die beste Hoffnung, daß das Kindchen gesunden werde. — Ich hatte den Argwohn, vielleicht in ungeschickter Form einen Seelenwanderungsglauben in die Leute hineingefragt zu haben. Deshalb änderte ich die Auffassung und fragte, ob nicht vielleicht der Alte, der, weil durch Opfermangel unbefriedigt, in dem Kinde quälend Platz genommen habe, nach der erzielten Opferung das Kind wieder verlasse — daß also das Kind von einer zweiten Seele zeitweilig besessen sei. Darauf erfolgte jedoch eine sehr energische Ablehnung mit der Auseinandersetzung: „In jedem Kinde sei immer nur eine Seele, und das sei immer die Seele des Längstverstorbenen, die in dem Kinde wiedergeboren sei. Wenn diese Seele weggehe, so sei das Kind eben tot.“

Ich habe nun noch die Schilderung einer Totenstätte beizufügen, und das zu sagen, was ich über sie von den Eingeborenen hörte. Es handelt sich um den Totenhain von Adjare im Disallegebiet.

Von welcher Seite man auch die Berglehne herabkommt, um dem Talweiler Adjare zuzumarschieren, immer sieht man schon aus großer Entfernung eine Grupe prächtiger, alter Bäume, deren Stämme aus einem dichten Buschwerk auftauchen. Das ist der Totenhain, und ich denke, niemand, der zum ersten Male diese Stätte betritt, wird sich einem gewissen feierlichen Schauer entziehen können, den die Majestät und Großartigkeit dieser Bäume, die sich über wohlgebetteten Schädeln wölben, ausstrahlen. Die Schilderung dessen, was diese Waldeshalle birgt, mag an der Hand einer genauen Aufnahme erfolgen, die ich von dem Topographen der Expedition anfertigen ließ.

Wir nahen auf dem vorgeschriebenen Wege von Osten vom Dorfe her. Rechts vor uns liegt eine im abgerundeten Viereck angeordnete Reihe von Sitzplätzen. Die Sitze sind liegende, die Lehnen stehende Steine. Das ist der „So" genannte Platz der zeremoniellen Gelage. Daneben erhebt sich ein über mannshoher Monolith, der Uere, ein Opferstein, und daneben liegen die Trümmer der nambiong genannten Steinhäuschen. — Wir gehen, den So-Steinplatz rechts liegen lassend, weiter und stehen gleich vor Uo, dem Katakombengrabe, hinter dem Warassi aufgeschichtet ist. Warassi ist ein etwas unheimliches Bauwerk, ein Steinhaufen, aus dem nach allen Seiten Schädelteile und menschliche Gebeine herauslugen. — Wir kehren um und gehen den etwa So gegenüber mündenden, nach Süden führenden Pfad. Da kommen wir zunächst zu Django, d. i. eine Gruppe von Monolithen. Einst standen sie offenbar senkrecht, aber im Laufe der Jahrzehnte oder Menschenalter wurden sie, wie man ganz deutlich nachweisen kann, von den Wurzeln der Baumriesen gehoben und umgeworfen, so daß sie etwas in Unordnung kamen. Man darf der Behauptung der Eingeborenen, daß diese Monolithen vor unbenklichen Zeiten von den Altvorderen errichtet seien, und daß man ihre Bedeutung und ihren Sinn vergessen habe, wohl Glauben schenken. Nur der Name Django ist als hohler Klang im Gedächtnis geblieben. —

Weitergehend kommen wir zu Tunde, das ist wieder ein Platz mit Steinsitzen, auf dem die Alten sich niederlassen und Bier trinken, wenn auf dem nahe liegenden Hügel Zeremonialtänze abgehalten werden. — Gleich daneben kommen wir nämlich zu Hube, d. i. ein Hügel, auf dessen Spitze eine Steinplatte lagert. Hier finden die Zeremonie des Regenzaubers und anscheinend noch einige sozial interessante Reifentänze statt. Doch vermochte ich in der Eile hierüber nichts zu erfahren. — Neben Hube nimmt im Gebüsch eine große Anzahl umgekippter Kochtöpfe Platz, in deren jedem ein Bodenloch eingeschlagen ist. Man gewahrt zwei Anhäufungen solcher Töpfe. Beide heißen kedi.

Das sind die Plätze, an denen nach der Entbindung die Nachgeburt vergraben wird. Ueber jede Nachgeburt kommt ein solches durchlöchertes Geschirr.

Ich will nun beifügen, was ich über die mit dem eigentlichen Totenplatz verbundenen Vorgänge hörte. Die Auseinandersetzung beginnt mit den im Prinzip für alle diese Gebiete passenden Worten: „Wenn ein alter Mann stirbt, wird zur Trommel getanzt. Wenn ein junger Mann stirbt, wird geheult." Getanzt wird im Gehöft des Toten. Dann werden die Leichen, und zwar Männer wie Weiber, im heiligen Hain, und zwar die Jüngeren an der Nordgrenze in einer Grube, die Alten aber in der Uo-Katakombe beigesetzt. Uo ist eine tiefe mit einer Steinplatte bedeckte Grube. Die Steinplatte ist mit Lehm an den Boden gekittet; über ihr ist ein Steinhaufen aufgetürmt. Wenn ein Alter stirbt, so wird Uo geöffnet und dann werden die Knochen der verrotteten Leichen herausgenommen. Sie kommen dann auf den Warassi. Jeder darauf neu aufgelegte Knochenhaufen wird mit einer gewölbten Topfscherbe bedeckt und diese mit Steinen beschwert. Der neu Verstorbene findet aber in der Uo-Grube Aufnahme.

Bei dieser Gelegenheit wird ein Opfermahl abgehalten. Ziegen und Hühner werden an were oder uere genannten Monolithen geschlachtet, vom Feder- und Haarzeug wird mit Blut an den Stein geklebt und dann wird, heute im Freien, früher in dem nambiong genannten, jetzt eingestürzten Steinhäuschen abgekocht. Inzwischen nehmen die Alten, die Aquotera (Sing. Aquotere), und zwar sowohl Männer wie Frauen, auf den Steinsitzen des So-Kreises Platz. Dort wird dann geschmaust und auch — nicht zu knapp bemessen — Bier verschenkt.

Verließ die Frauengenossenschaft den So-Platz, so legte jeder die alten Kleidungsstücke, die er ausdrücklich zu dem Totenfeste „angezogen" hatte, also die Weiber den Schambehang, die Männer die Lendenschnur, ab. Oestlich von Django und Hube, auf einer Stelle, die der Platz unseres Kärtchens nicht mehr faßte, ist ein weiterer von Buschwerk freier Platz, auf dem einige der schönsten Bäume stehen. Von diesen zeigt einer am Boden ein durch Stammhöhlung und Wurzelverschränkung gebildetes Loch. In dieses Baumloch werden die Kleidungsstücke geworfen, die bei der Totenbergung und beim Leichenmahle getragen wurden. Dort hinein wird auch der Kehricht des Leichenmahlplatzes geworfen. Denn der Totenplatz wird sorgfältig rein gehalten, gefegt und versorgt. Aber einen eigentlichen Totenwächter gab es nicht.

Soweit das, was ich vom Totenhaine in Abjare hörte. Inwieweit das auch für die Bestattungsgebräuche der anderen Lossogemeinden stimmt, kann ich nicht sagen. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß große Verschiedenheiten nicht vorkamen. Der Totenplatz von Abjare ist jedenfalls durch sein Alter und deshalb auch wohl durch die Altertümlichkeit der darauf geübten Sitten ausgezeichnet.

Losso; Religiöses Leben, Herbstopfer, Regenopfer.

Religiöses Leben, Herbstopfer, Regenopfer. — Wir sahen, daß der ausgesprochene Seelenwanderungsglaube herrscht. Wir müssen aber hinzufügen, daß damit weiter keine manistischen Zeremonien irgendwelcher Zitationen, Aufstellung von Ahnenbildern, Amulettverwendungen usw. verbunden sind. Diese Leute sind überhaupt arm an äußeren Ausdrucksformen des religiösen Lebens. Funfure — das ist alles. Vielleicht, auch das noch selten genug, ein Amulett im Innern der Hütte über der Haustür. Das bei anderen Stämmen so überreiche Gebaumel und Gehängsel von Zaubermitteln defensiver oder offensiver Natur fehlt so gut wie ganz. Vielleicht kann man das als Zeichen sachlicher und durch organische Einfachheit gebotener, religiöser Tiefe auslegen. Ich glaube das auch hier in gewissem Sinne annehmen zu dürfen. Ich habe außerdem immer gefunden, daß ein Volk, je mehr es mit seinem Wirtschaftsgetriebe zu tun hat, desto mehr frei ist von den vagen, unfruchtbaren Grübeleien über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten solcher Art. Und die Losso sind die echten, gesunden Bauern, die sich körperlich gründlich ausarbeiten und dadurch, sowie durch ein gesund geregeltes Geschlechtsleben die wünschenswerte Rotation des Blutkreislaufes schaffen, wodurch sie von für sie unnützen Kongestionen, Verstopfungen, Hypochondrien und religiösen Spintisierereien freigehalten werden.

Die größte Rolle spielen die Dadeba (Sing. Daba), die Wahrsager, die die Familienväter betreffs alles dessen, was auf dem Funfure geopfert werden muß, belehren. Wir haben oben gesehen, wie der Funfure der Wiedergeburtsidee dient. Wenn ich die Losso richtig verstanden habe, entspricht ihre Tätigkeit nicht der der Tam-soba oder Tenga-soba der Mossi, die ausgesprochenermaßen der Erde opfern. Solches geschieht nur in wenigen Lossoortschaften seitens des Toworita in der Weise, daß das Sorghumbieropfer im Herbst bei Beginn der Ernte stattfindet. Im allgemeinen ist in diesem aethiopischen Völkerwinkel das herbstliche Farmopfer durch das Jagdopfer, das Phiribahaute, ersetzt. Dieses Buschopfer gilt aber auch der Erde.

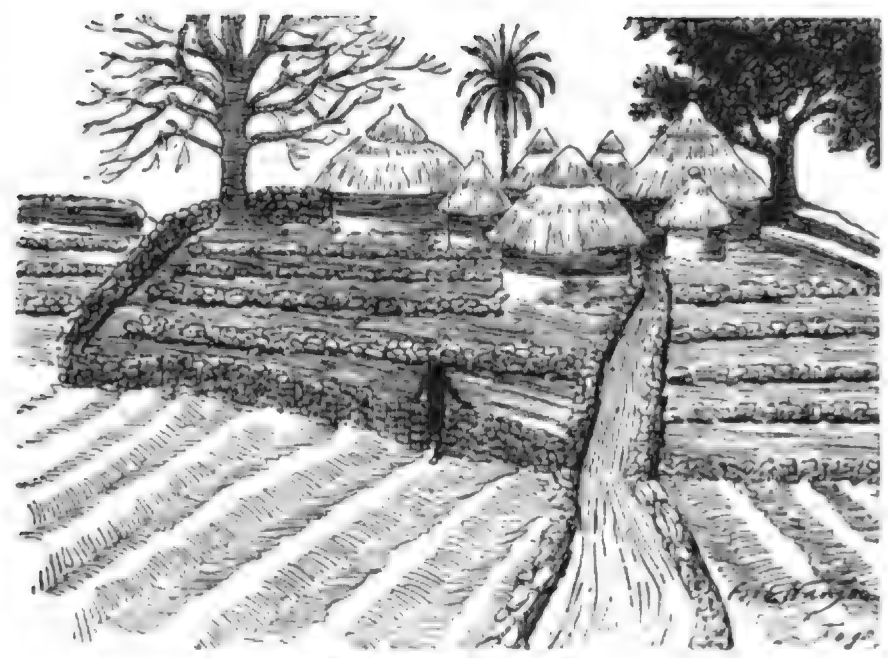
Ferner gibt es die Toworiteba (Sing. Toworita), die Regenmacher. Von ihnen allen nimmt man an, daß sie ihre höheren Eigen-

schaften von Kindesbeinen an haben. Ihr Geschäft vererbt sich gewissermaßen vom Vater auf den Sohn, und um das erschöpfend auszudrücken, sagen die Losso: „Sie haben das vom Tung (= Gott) erhalten (oder ererbt)."

Beim Regenmacher müssen wir verweilen. Wenn die fruchtbare Feuchtigkeit allzulange ausbleibt, nehmen alle alten Leute, Mann für Mann, je einen Topf Sorghumbier und ein schwarzes Huhn. Sie gehen mit diesen Dingen zum Toworita und setzen dem ihre Sorge auseinander. Der Regenmacher geht zu einem großen Speichertopfe. Er bricht in seine Wand ein Loch und gießt das Bier da hinein. Er schlachtet die Hühner, streicht deren Blut mit kleinen Federchen rund um das Loch des Speichertopfes und bittet dann Tung (= Gott) um Regen. Diese Handlung hat zur Folge, daß schon in der gleichen Nacht, wenn die Leute mittags beim Toworita der Zeremonie beiwohnten, der Regen zur Erde fällt.

Von auffallenden Speiseverboten ward mir mitgeteilt: Weder Frauen noch Männer irgendeiner Altersklasse dürfen Hundefleisch essen, denn wenn man davon genießt, schwillt das Antlitz an und erfolgt der Tod. Den Frauen ist es untersagt, Affenfleisch zu genießen. Man behauptet, daß die Kinder der Frauen, die in früherer Zeit Affenfleisch genossen haben, mit Affenaugen in die Welt geschaut hätten. — — —

■ ■



Terrassenfarmbau der Kabre.
(Gezeichnet von Fritz Nansen.)

Dreizehntes Kapitel.

Die Kabre.

Inhalt: Das Volk der Steinbauern, deren ausgezeichnete Farmwirtschaft uns Europäern ebenso Achtung einflößen muß wie den Afrikanern; wir schildern sie und die Art ihres Lebenslaufes an der Hand des Altersklassensystems, das bei ihnen ausgesprochener ist als bei irgendeinem anderen sudanischen Volk, und sind um so erstaunter, neben dieser urpatriarchalischen Organisation das echt matriarchalische Recht des Mutterbruders an seinen Neffen kennen zu lernen.

Kabre; Land und Leute.

Land und Leute. Als dritte Gruppe der Gebirgsbauern Nordost-Togos wurden die Steinbauern bezeichnet. Sie stellen den merkwürdigsten Typus afrikanisch-aethiopischen Ackerbaues dar, der mir bis jetzt bekannt geworden ist. Ich lernte sie am Tschätschaumassiv in verschiedenen Dörfern kennen, bin recht gut Freund mit ihnen geworden, habe sie in ihren Beziehungen zur „Scholle", die sie hacken, studiert und komme eben zu dem Schluß, daß wir es hier mit den merkwürdigsten, aethiopischen Hackbauern Afrikas, soweit wir afrikanische Wirtschaftsformen und Sozialgruppierungen kennen, zu tun haben.

Ihr Land: ein rotbraunes Felsengelände, von einem tüchtigen Massiv sich in hügeligen Wellen zum flachen Lande hinziehend, zeigt es

auf den ersten Blick so gut wie keine Krume, sondern nur Felsen, Steine, Geröll. — Man versteht es nicht, wie auf dieser Materie etwas Rechtes gedeihen kann, und sieht mit Erstaunen dieses Land übersät mit einer Menge herrlichster Elaeis- und Borassuspalmen. — Die Leute, als Farmbauern betrachtet, sind etwas wie ein uraltes Kulturvolk, nackte Menschheit mit einfachem Gerät, aber von einer Kunstfertigkeit, die auch höheren Schichten der Menschheit zur Ehre gereichen würde.

In diesen Felsenbergen und Felsenhügeln müssen natürliche Wasserreservoire enthalten sein, die, von der Natur wohl reguliert, eine große Reihe von Bächen das ganze Jahr hindurch speisen. Es sind keine stürmischen, tosenden Gebirgsbäche, sondern freundliche, kleine Rinnsale, und zwar deren viele, so daß vom Bergstock her unschwer eine natürliche Besiedelung des Hang- und Sohlenlandes stattfindet. Die Kabre (oder Kabure, wie Kersting sie nennt) und ihre gesamte wohlerhaltene, eigenartige Kultur kann ich nur so verstehen, daß sie von der Nutzung dieser natürlichen Wasserkraft leben. In der Tat haben sie die Bäche wieder in eine große Zahl kleiner Seitenadern abzuleiten gewußt und so eine künstliche Bewässerung des Hanglandes hergestellt. Wodurch dieses aber noch besonders glücklich eine Festhaltung aller die Fruchtbarkeit zeugenden Stoffe erfuhr, das ist der Umstand, daß der ganze Hang durch geschichtete Stufenmauern zu einem Terrassengelände umgewandelt worden ist. Auf der Terrassenstufe wird Krume, Dung und Naß (aus Regen oder Tau oder Kanal) festgehalten; er fließt nicht ungenutzt von dannen.

Durch diese Terrassierung, die das ganze Hangland überzieht, bekommt das Tschätschau-Kabre-Land aber einen ganz besonderen Charakter. Wo sich das liegende Talland zur Berglehne emporwölbt, ziehen sich Schlag neben Schlag horizontale Linien hin; Terrassenmauer liegt über Terrassenmauer, es ist wie ein Notenblatt, oder aber auch wie ein Weinrebengelände. Jedoch ist es kein helles Steinland voll fröhlicher Farbe, sondern es ist alles auf Dunkelrot abgestimmt.

Tschätschau sieht ebensowenig lebenslustig und vergnüglich in die Welt, wie irgendein anderes Stück Erde, auf dem der Mensch im Schweiße seines Angesichts sein täglich Brot verzehrt. Wer glaubt, daß die vielen Oel- und Borassuspalmen die Landschaft erheitern, der irrt. Losso sieht fröhlich aus, weil das Ackerland unter den Schattenbäumen zunächst unbearbeitet bleibt. Farata ist wie ein Eden, weil der Mensch hier eben den natürlichen status quo des Da-

seins wenig beeinflußt hat. Aber das Kabreland ist sehr ernst, weil allerorten dunkles Steinreich in Acker gewendet und zum Fruchttragen bereitet ist. Also mag die Sonne auf dieses durch Menschenfleiß gesegnete Land herunterprallen in Glut und Glanz, ich kann das Land nicht anders als düster schön bezeichnen.

Aber nicht nur das kulturelle Ackerbild hat der Mensch der Natur aufgepreßt, sondern er hat in seinen Wohnstätten eine Aenderung des Landschaftsbildes vorgenommen, der tektonische Kraft nicht abzusprechen ist. Die Wohnstätte dieser Kabre ist nicht die trutzige Fluchtburg der Tamberma und Ssola, die aus Bergland und Baumsteppe wie ein Streben zur Isolierung oder auch wie die Ausgeburt der Furcht vor sozialem Zusammenstoß ausschaut. Es ist keine Flachbaukunst und Stockwerkskonstruktion hier zu finden. Vielmehr ist der Stil dem der Losso sehr ähnlich. Aber bei diesen, die echte Flachlandbewohner sind, hatte ich immer das Gefühl, als schmiege die Bewohnerschaft sich mit ihrem Hausbau möglichst dicht an den Boden an, als ducke sich diese Menschheit und krieche mit ihrem Ackerbauwesen in der Talsohle entlang. Nirgends ragt der Stil stolz empor. Bei aller Freude an kleinen Zwistigkeiten und patriarchalischer Anarchie trägt dieser Teil der Menschheit den Kopf nicht hoch.

Der Kabre hat den Stil der Losso, aber sein Wesen und die Lagerung der Wohnstätten ist eine g a n z andere. Man gewinnt beim ersten Anblick den Eindruck trotziger Kraft, die in abgeschlossener Bauerntüchtigkeit der steingedeckten Erde Nahrungskraft abringt. Die Gehöfte, bedeutend höher und stärker in jeder Form, ragen zumal als Krönungen von Felshügeln empor und gehen dort in gefälligen Linien aus der Kantenkurve zur Spitzen- oder Gipfelbetonung über. Die Außenmauern laufen den Terrassenwänden parallel, so daß das Ganze also zu einer außerordentlichen Harmonie führt, die niemals langweilig wird, weil die senkrecht aufragenden Palmstämme überall wohltuende Unterbrechung und Betonung bringen.

Die Menschheit selbst trägt demnach einen ganz anderen Charakter. Es ist ein grober, plump-ehrlicher, außerordentlich derber Schlag — äußerlich sowohl, wie im Innern. Die still freundliche, gleißnerische Vertraulichkeit der Losso fehlt, und der Trotz wird nicht geheim verschlossen wie bei den Tamberma. Die Geschichte der Eroberung dieser Länder und die staatliche Angliederung der Transkarastämme ist sehr verschieden und — ich glaube — sehr bezeichnend. Bei den Losso keinerlei Mißhelligkeit, sofortige Harmonie und Mitarbeiterschaft — bis an die Grenze des Intellektes. Die Kabre

aber haben jede Hügel-, jede Bodenwelle verteidigt und sind nur durch Kriegskunst anzugliedern gewesen. Dafür sind sie aber auch außerordentlich fest angeschlossen und jetzt, wo sie einmal den meisternden Freund kennen gelernt haben, gute und treue Mitarbeiter der Verwaltung.

Es ist eine schwerere, klobigere Menschenrasse als irgendeine im Westen des westlichen Sudan. Bei ihnen sind mir, seit dem Verlassen Moptis, am wenigsten und seltensten feinere kuschitische Typen begegnet — eigentlich gar nicht. Sie sind nicht so groß wie die mächtigen Bammana, aber dafür ebenso wuchtig, vielleicht noch klobiger im Körperbau. Dr. Kersting hat unbedingt recht, wenn er meint, viele Rasseneigentümlichkeiten der Kabre erinnerten stark an nördliche Kongovölker.

Es ist ein turbulentes, krakeeliges Volk. Um jede Kleinigkeit wird Streit geführt, und dabei dies in einer so geräuschvollen Weise, daß man meinen möchte, es ginge nicht ohne Kopfloch und Beinbruch ab. Wenn sie in einem großen Haufen zusammenstehen oder sitzen, ist ein Gerempel und Gestoße und eine solche Ordnungsermahnerei Sitte, daß man ständig auf Wutexplosionen und schwere Trotzausbrüche gefaßt ist. Aber die Beweglichkeit des Geistes oder das Bedürfnis nach Betonung der Selbständigkeit und die Freude am Sichnichtsgefallenlassen erschöpft sich in diesen kleinen Explosionen, und ich glaube nicht, daß bei den Kabre psychologische Stoffaufspeicherungen stattfinden, deren plötzliche Lösung gefährliche Wirkungen haben könnte. Ihre Freude an kleinen Geistes- und Körperrempeleien, zu denen auch die ewig wiederkehrenden juristischen Mißstimmigkeiten kommen, ist so groß, daß aus diesem Volk, wenn es mehr Sinn für tieferen Humor und leichtere Lebensweise hätte, eine große Menge von Typen für einen Gottfried Keller erwachsen würden. Da dies aber fehlt, kann man sie wohl mit Recht als Pseudo-Seldwyler bezeichnen.

Kabre; Altersklassen und Kindheit.

Altersklassen. Kindheit. Für den aus dem Süden Kommenden ist das Auffallende in der ethnischen Eigenart der Kabre ihr scharf betontes Klassenwesen, das sich genau dem Alterswesen anschließt. Eine oder die andere Linie finden wir bei den anderen Gebirgsstämmen wieder. Es existiert wohl eine Einteilung der Geheimbünde der Mande in Altersgenossenschaften, aber all das verschwindet gegenüber der sozialen Bedeutung derartiger Gruppierung bei den Kabre. Man teilt die männlichen Stammesmitglieder der Kabre, und zwar in allen ihren Ortschaften, ein in:

I.	1. biga, Mehrzahl bia, das sind Kinder,	
II.	2. esalu, „ awala, das sind Burschen,	
	3. esapa, „ esapa, das sind Jünglinge,	
III.	4. kondo, „ kondina, das sind Männer,	
IV.	5. okolo, „ okola, das sind die Greise.	

Zu den Biga rechnet man nicht nur die Kinder in unserem Sinne, d. i. die mit Steinchen, Hölzchen usw. spielen und in die Spielschulen à la Pestalozzi gehören. Es sind schon recht große Bengels mit dabei. Man kann sie an den langen, zottigen, herabhängenden Haaren erkennen. Nur auf der Stirn sind diese wegrasiert, sonst auf dem ganzen Kopfe in langen Flechten erhalten. Mehrfach wurde mir betont, daß das Flechten auf dem Hinterkopf, am Wirbel, ganz außerordentlich schmerzhaft sein soll. Vielfach gehen denn hier auch die Haare aus; man sieht mit Erstaunen Glatzen und bei alten Leuten oft deutlich hervortretende Narben. Um die Flechten weich und zusammenzuerhalten, wird keto, d. i. Erdnußöl, oder quaqua, d. i. Palmkernöl, in reicher Menge hineingerieben.

Der Kopf des Biga ist auch sonst äußerlich stammesgemäß bearbeitet. Angeblich schon drei Tage nach der Geburt begann man die Nasenflügel und das Oberläppchen mit Löchern zu versehen. Außerdem wurde schon in diesem Kindesalter mit der „Tätowierung" des Gesichtes begonnen; lange Schrammlinien wurden darüber hingezogen. Die Folge derartig frühzeitiger Tätowierung ist denn auch eine sehr kümmerliche Erhaltung der Stammesnarben im späteren Alter. Sie verwachsen sehr schnell, und bei leiblich alten Leuten kann man nichts mehr als gewisse Kratzer erkennen.

Bei den Tanzfesten tanzen die Bia für sich. Ihr Tanz heißt schlechtweg „bei" oder „bare". Die Leute sagen: „Bia paga njeke," d. h. die Kinder tanzen für sich. Dabei haben sie kleine, von ihnen selbst hergestellte Waffen: kleine Bogen, Köcher mit Pfeilen, „Spannmesser". Im allgemeinen sind diese Spannmesser der wirklichen Kinder Nachahmungen aus einer gebogenen Palmrippe. Bei größeren Bia sieht man aber schon die sei (Mehrzahl seba), d. h. nicht Messer, sondern stilettartige Handwaffen, die schon recht gefährlich sein können, wenn sie auch den großen, schweren söa (Mehrzahl: sesse), den eigentlichen Spannmessern der Erwachsenen, noch nicht gleichkommen. — Uebrigens haben die Kinder keinerlei eigene Tanzfeste, die nur dieser Altersklasse zukommen.

Ihre Arbeit beruht in der Trockenzeit im Hüten von Klein- und Großvieh. In der Regenzeit treten sie das den Mädchen ab. Denn dann müssen auch sie schon auf dem Acker ordentlich mitzugreifen.

Wenn der Knabe, der Biga, im Alter von etwa 12 bis 14 Jahren zum strammen, handfesten Burschen geworden ist, so wird er der Genehmigung teilhaftig, den zweiten Grad der beginnenden Männlichkeit zu erklimmen. Der Vater beobachtet natürlich das Aufwachsen seines Sohnes, und es entgeht ihm nicht, daß er in einigen Jahren zu den Erwachsenen zu zählen sein wird. So erklärt er denn eines schönen Tages: „Der Junge (biga) kann in der Trockenzeit Efalu werden."

Die Zeit der Efalu-Beförderung ist der Februar. Alle Burschen, denen es für das betreffende Jahr gestattet ist, begehen die Zeremonie gleichzeitig und gleichmäßig. Der awala-bare genannte Initialtanz vereinigt die entsprechenden Staffelnovizen einmal, und zwar in jedem Frühjahr. An dem bestimmten Tage bekommt (in guten Jahren) jeder Efalu-Novize einen Hund (in schlechten Jahren immer mehrere zusammen ein solches Schlachtvieh). Mit dem Hunde und ferner noch ausgerüstet mit einer über den Kopf gestülpten Kalebasse, machen sich alle samt und sonders auf den Weg in den Busch. Dort geht die „große Zeremonie" vonstatten. Im Busch wird nämlich „abgekocht". Die ganze Handlung besteht in der eigenartigen Tatsache, daß die Burschen ‚Hund' speisen. Das ist angeblich alles. Aber damit werden die Bia zu Awala. Sie nehmen diese Mahlzeit gewöhnlich am Morgen ein. Danach baden sie sich und kehren wieder heim. Schon zur Mittagszeit sind sie wieder im Vaterhause angekommen. Dort hängen sie nach dem Eintritt sogleich ihre Kalebassen an einen möglichst auffälligen Platz in möglichst auffälliger Weise auf. Diese Eßkalebassen bleiben immer am gleichen Platze. Nie wird eine Frau eine solche Efalu-Kalebasse, aus der die Awala erfahrungsgemäß Hundefleisch essen, anrühren. Denn den Frauen ist dessen Genuß strengstens untersagt.

Wir besprachen das schon oben: tjaljesse, die Gesichtstätowierung, ist dem Kinde schon sehr frühzeitig beigebracht worden. Jetzt nimmt der Vater das angehende Efalu-Bürschlein mit zum Dorfe Lasa hinüber. Das liegt im Südosten. Dort wohnt eine erfahrene Frau, die es wohl versteht, dem jungen Efalu die „pajago"-Tätowierung beizubringen. Sie besteht aus einer Reihe von Punktnarben, die sich vom Nabel bis zur Gurgel hinzieht.

Nachdem der Bursch dieses erste Mal im Busch war und Hundefleisch genoß, kann er sich an diesem Braten ergötzen, so oft er will, d. h. so oft er die Kosten für Erwerbung solchen Bratens (ca. 4000 bis 6000 Kauri) aufbringt oder von einem Freunde zur Mahlzeit solcher Art eingeladen wird. Gewöhnlich tun sich nämlich



Kabre-Mädchen.



Kabre-Gehöft.

(Photographien von Regierungsbaumeister A. Hoffmann.)

gegen zehn Burschen zur Begehung dieser Schlemmerei zusammen. Die Hundefleischmahlzeiten finden stets im Busch, aber zu verschiedenen Tageszeiten statt. Eine nicht zu umgehende Bedingung ist, daß die Awala nach solcher Mahlzeit baden. Wenn ein Awala Hundefleisch gegessen, aber hinterher nicht gebadet hat, so wird er von den Männern geschmäht. Die Männer sagen dann: „Das ist ein Esalu, der hat Hundefleisch gegessen, hinterher aber kein Bad genommen. Jagt ihn fort!" Und er wird dann wirklich zum nächsten Bache getrieben, wo er sich gründlicher Reinigung unterziehen muß. Denn das steht unbedingt fest: „Niemand will mit dem Esalu, der Hundefleisch gegessen, aber sich hinterher nicht gebadet hat, etwas zu tun haben".

Esalu-unta ist der Name des Esalu-Tanzes. Er wird gefeiert, wenn das Sorghum zweimal gehackt ist, d. h. wenn es schulterhoch steht. Die Awala essen am Tage dieses Tanzes ganz früh Hundefleisch und brauchen sich im Anschluß daran zunächst nicht zu baden. Denn wenn auch andere Leute dazukommen, so tanzen die Esalu an diesem Tage doch ganz allein. Niemand wird mit ihnen in wirkliche Berührung kommen. Sie tanzen dann am Eßplatz, d. h. wo kürzeres Gras ist, nicht aber im Dorfe. Mittags findet dann diese Tanzzeremonie ihr Ende; dann erst waschen sie sich. Aber anschließend daran essen sie nochmals Hundefleisch, baden auch noch einmal und werden dadurch dann für jedermann wieder verkehrsfähig. Mit diesem zweiten Bade ist das Esalu-untu-Fest zu Ende. Die Burschen gehen heim, hängen ihre Kalebassen auf, und damit — Schluß.

Die Awala arbeiten für ihren Vater, und zwar haben sie in ganz gleicher Weise zuzugreifen wie jeder Erwachsene. Natürlich ist ihre Arbeitsaufgabe die des Bauern.

Sehr interessant ist es, daß der Esalu drei Tage, nachdem er Hundefleisch gegessen hat, mit keinem Mädchen im Zwiegespräch verkehren, geschweige denn mit einem weiblichen Wesen schlafen darf. Der Volksmund sagt: „Drei Tage lang ist noch etwas vom stinkenden Hund im Esalu." — Aber davon abgesehen, gilt der Esalu durchaus als angenehmer und beliebter platonischer Liebhaber. Jedoch so lange er „noch warm vom Hundefleisch ist", gibt ihm kein Mädchen die Hand.

„Platonische Liebhaber" — bunt wie das Kleid der mittelalterlichen Narren ist die Völkergesittung in diesen Ländern. Wir waren bei den Tamberma, die à la bohème lebten, bei den Losso „mit Frauenwahl", wir kommen ja wohl noch zu den Bassari, bei denen

die junge Gattin ein gewisses Recht auf „Separation" hat — und bei den Kabre lebt die Jugend keusch —; es ist, als seien wir zurückversetzt ins Bammanaland — wenn nicht die Betonung der platonischen Liebe hier so üblich wäre.

Der Esalu darf nicht mit „seinem" jungen Mädchen schlafen, und ich glaube fast, er kommt auch gar nicht erst auf den Gedanken. Es sind das vielmehr Freundschaften, die von Familien wegen durchaus — sagen wir — sanktioniert werden. Derartiger Verkehr ist so harmlos wie nur irgend denkbar. Wenn Männer und Weiber, Burschen und Mädchen gemeinsam auf den Feldern arbeiten — wenn dann einem Burschen ein junges Mädel besonders zusagt, so nimmt er ein Bündel vom selbstgeschnittenen Sorghum — sicherlich keine prosaische Huldigung! — und sagt zu ihr: „Ich möchte mit dir Freund (Freund und Freundin gleicherweise = maiquato) sein. Das Mädchen sagt dann wahrscheinlich: „Ich will auch." Nach einiger Zeit bringt dann das Mädchen seinerseits einen Topf Bier (= selum) nebst einer Schale Schibutter (= nimm) in das Haus des jungen Mannes. Ist er daheim, so nimmt er die Sachen an, und damit ist die Sache dann ohne viele Worte erledigt und die Freundschaft durch die Erwiderung der Gabe gefestigt.

Ist der Bursch jedoch gerade auswärts, so gibt das Mädchen seine kleinen Geschenke der Mutter des Burschen und sagt: „Das ist für meinen Maiquato." Die Mutter nimmt es und stellt es beiseite. Das Mädchen geht. Kommt der Esalu nachher heim, so gibt ihm die Mutter Bier und Fett und sagt: „Das kommt von deiner Maiquato." Er fragt dann, um sicher zu gehen: „Wer ist die Maiquato?" Die Mutter nennt den Namen. Niemand findet etwas dabei. Solche junge Minne scheint mir wie unberührte Blumenreinheit. — Der junge Esalu reibt aber seinen jugendlichen Leib mit der Schibutter ein, er trinkt das Bier und ist sicher sehr stolz und glücklich.

In solch harmlosem Geschenk spielt sich das Leben ab. Irgendwelche Extravaganzen, Unregelmäßigkeiten, und sei es nur Aufregung durch gemeinsame Tanzereien der Geschlechter, scheinen nicht vorzukommen. Wir werden vielmehr gleich sehen, daß die Kabreleute außerordentlichen Wert auf die Jungfrauenschaft ihrer zugehörigen Bräute legen.

Kabre; Jugend und Ehe.

Jugend und Ehe. — Während dreier Jahre verbleibt der Esalu im Verbande seiner Altersgenossen. Dann ist es mit den Hundefleischmahlzeiten und dem wenigstens zeitweilig ungebundenen Buschleben zu Ende. In der dritten Trockenzeit (Trockenzeit = nungere, Re-

genzeit = julum) genießt der Esalu kein Hundefleisch mehr, sondern wird Esapa. Wenn das Sorghum mannshoch steht und die Flüsse voller Wasser sind, kommen die ausgereiften Awala vor dem Dorfe zusammen. Auch die Frauen erscheinen, und deren „schöne" Hände sind es, die den endenden Awala das Haar abschneiden und fortwerfen. Dann tanzen die Jünglinge zwei Tage lang den Esapasasso oder Esapabare genannten Tanz, der jährlich gefeiert wird. Dazu wird viel, sehr viel Bier getrunken, und mit Abschluß dieses Haarschnittes und Festes gelten die Awala als Esapa. Der Esalu gilt als urwüchsiger, etwas rauher Bursche. Der Esapa dagegen ist „erwachsen". Er gilt als würdevoller Jüngling, hat auch gewiß das Bewußtsein von Staatsbürgerschaft, wird dementsprechend behandelt und benimmt sich in bekannter Wechselwirkung dann auch sehr männlich und mannhaft.

Die Esapa dürfen nicht mehr den Hund (= hag(a); Mehrz.: hassi) und das Eichhörnchen (= kaiga; Mehrz.: kaissi) genießen. Das sind als Vorrechte Genußmittel oder Leckereien des burschikosen Esalu. Aber so wie „man" Esapa ist, hat das für das ganze Leben ein Ende. Ebensowenig dürfen die Esapa das kokette Hütchen des Esalu, das Quim (Mehrz.: quimba) tragen.

Das sind eben Aeußerlichkeiten, die dem Burschenleben zustehen, die aber für den Mann nicht mehr schicklich sind. — Auch hat der graziöse Flirt ein Ende.

Dagegen heiratet meist der Esapa, oder hat wenigstens das Recht zu heiraten. Leider kommt es nicht allzu selten vor, daß von diesem Rechte kein Gebrauch gemacht wird, so daß der junge Mann erst als Kondo zur Familiengründung kommt. Das erklärt sich daraus, daß die Ehe auf dem „Jugendversprechen" beruht, und weil das Fräulein Braut in der Entwicklung noch zurück ist, wenn der als Esalu verlobte junge Mann als Esapa schon Eherechte erworben hat.

Dem allgemeinen Charakterzuge oder -drange entsprechend, dem zufolge in diesen Ländern alles nach eigenem Typus und eigenem Charakter in lokaler Begrenzung ausreift, hat hier auch die Verlobungsform ihr eigenes Gesicht. Unter Jugendverlobung versteht man im allgemeinen prinzipielle Mißachtung der Wünsche, Neigungen oder Abneigungen der beiden zu Verehelichenden, zumal des weiblichen Teiles, da dieser doch zumeist eben der jugendlichere ist. Bei den Kabre ist das modifiziert. Wenn ein Bursch, ein Esalu, einen guten Papa hat, so denkt dieser zur rechten Zeit daran, seinem heranwachsenden Sprossen ein Ehegespann zu „engagieren". Zuweilen sagt so ein guter Papa: „Nun Sohn, du bist Esalu, du wirst einmal heiraten

wollen. Wie wäre es mit der oder der?" Häufig mag dem Efalu das Persönchen nicht zusagen, und „er ist mehr für die und die!" Die Wünsche des Sohnes werden vom Vater jedenfalls respektiert.

Erfreulicherweise ist nun aber — wenigstens nach Angabe der berichtenden Alten — auch die Ansicht der Maid nicht zu übersehen. Sie kann nicht wie bei anderen Stämmen dieser Bergländer einfach, ohne gefragt zu werden, vergeben werden; sie muß sich dazu äußern — wenn sie auch noch so jung ist. Hat der Vater nun mit seinem Efalu-Sohne eine Einigung getroffen, so nimmt er fünf aufgereihte Kauri. Man nennt das: kaquassi (die Kauri heißt liba, Mehrz.: libe). Die Kaquassi bringt er eigenhändig in das Gehöft, in dem das Mädchen wohnt. Sobald sich nun das Gerücht verbreitet, daß ein Bewerber dem Mädchen genaht ist, regt sich, dem Gesetz einer allgemein menschlichen Begehrlichkeit entsprechend, auch bei anderen Vätern und Söhnen der Wunsch, diese plötzlich in das allgemeine Interesse gerückte Maid für ihre Familie zu sichern, und demnach erscheinen alsbald soundso viele Brautbewerber mit ihrer Kaquassi. Alle ankommenden Kaquassi werden dem Mädchen gemeinsam vorgelegt. Man sagt dazu, von welchem Bewerber eine jede stammt. Das Mädchen betrachtet und übersieht ihre Lebensangelegenheit. Und angeblich — hier mache ich schon ein Fragezeichen, denn das würde gegen die Eigenschaft aller Mütterlichkeit sein, die überall gern in die große Lebenssorge der Tochter mit hineinspricht — angeblich sage ich, mischt sich nicht einmal die Mutter beeinflussend hinein. Das Mädchen soll in der Wahl ihres zukünftigen Gatten frei sein. Sie greift das betreffende Kaquassi heraus, das von dem Vater stammt, dessen Sohn ihr begehrenswert erscheint. Die anderen Herren bekommen ihre kaquassi wieder.

Das so umworbene Mädchen ist nun im allgemeinen nicht älter als sechs bis neun Jahre, so daß seine Wahl in diesem Alter keinen hohen Lebenswert hat. Von einer „Reife" ihres Entschlusses kann auch bei der entwickelten, kleinen Negerin in diesem Alter nicht die Rede sein. Und wirklich angenommen, daß niemand seine Wahl beeinflußt, so schützt sie die „Freiheit" dieser Entscheidung jedenfalls nicht davor, später andere Wünsche zu zeitigen, die dann heftige Konflikte im jungen Frauenherzen aufwühlen mögen. Es entsteht also später mancherlei Rechtsstreit, wenn das reifere und verständigere Mädchen seine Ansicht ändert und demnach von dem Ersterwählten nichts mehr wissen mag.

Von der kleinen Zeremonie der Verlobung bis zur Ehe verstreicht nun eine lange Spanne Zeit, die für den jungen Mann zu einer

Periode des Frondienstes wird. Der Bräutigam hat zunächst üblich gewordene Geschenke in das schwiegerelterliche Haus zu senden. Zumeist bestehen sie in Feldfrüchten. Dann aber arbeitet er alljährlich mannhaft auf den Aeckern des Schwiegervaters. Er kommt zu der Dienstleistung nicht allein, sondern bringt alle seine Freunde mit. Er arbeitet damit eine ganz feststehende Verpflichtung ab. Der Schwiegervater aber bewirtet die Burschen, d. h. den Bräutigam und seine Freunde mit Bier. Und dieses Verhältnis der Fronarbeiten währt so lange, bis die Braut voll entwickelt und reif ist. Dann aber erfolgt ihre Einholung in Gestalt des Brautraubes. Und zwar muß das in der Regenzeit sein, in der die Reifeerklärung der Braut stattfand. Wenn der Bräutigam bis zur Trockenzeit wartet, wird die Braut ungeduldig und das Mädchen sagt dann: „Mein Mann will mich nicht!" Dann läuft sie fliehend zu anderen Leuten und muß dort eingefangen werden. — — Darüber werde ich noch einige Angaben gelegentlich der Besprechung des Frauenlebens zu machen haben.

In normalen Verhältnissen wird es aber der Bräutigam so weit nicht kommen lassen. Ist der Moment der Mädchenreife gekommen, so beginnt das Schauspiel meist recht prompt. Leider, leider habe ich derartiges nicht miterlebt, denn wir waren angeblich in der Trockenzeit in Kabre. — Ich sage angeblich, denn der Februar 1909 war recht feucht. — Für den zu solchem Sehen und zu einiger humoristischen Weltbetrachtung vorgebildeten Menschen muß es aber ein besonderer Leckerbissen sein, wenn er das Schauspiel der Brauteinholung bei den Kabre miterleben kann. Die Alten und Jungen, die mir darüber berichteten, erzählten mir alle übereinstimmend, daß alles dabei Theater und Mache, wenn auch nicht einstudiert sei. NB. sind diese Naturkinder in ihrer naiven Pfiffigkeit viel zu gute Schauspieler, um des Einpaukens zu bedürfen.

Ist das Mädchen so weit, so passen der Bräutigam und seine Freunde sorgfältig eine Gelegenheit ab, die die Möglichkeit bietet, das Dirndel etwa im Busch beim Holzholen oder beim Einsammeln irgendwelcher Pflanzen oder Früchte abzufangen. Die jungen Räuber folgen. Im Busch erfolgt der Ueberfall — das Mädchen, das ihn natürlich vorherahnt, strampelt und schreit nach Noten, es hilft ihr aber nichts. Sie wird im Triumphe auf den Schultern der jungen Leute ins Gehöft des Brautvaters geschleppt. Das betonen alle: Es gehört für ein junges Mädchen unbedingt zur guten Sitte und ist ein Zeichen guter Erziehung, so arg wie möglich zu strampeln und dem Raub sich zu widersetzen, damit es ja den Anschein vermeide, sich auf die Ehe zu freuen. Diese Pose wird sittengemäß auch noch weiter beibehalten.

Zwei Tage lang muß die eingesangene Braut im Hause des Schwiegervaters sitzen und den höchsten Grad der Traurigkeit markieren, dessen Leitsymptom Rückweisung jeglicher Speise und Nahrung ist. Sie sitzt da nicht etwa allein. Alle ihre unverheirateten Freundinnen und die kleinen Mädchen der Ortschaft sitzen um sie herum. In dieser Korona sitzt Fräulein Braut und weint den Tag über. Nachts schläft sie wohl, aber anstandshalber muß sie mit dem ersten Morgengrauen auch wieder das Heulkonzert beginnen. Uebrigens sind diese Heulereien nicht nur Grimassen und Plärrereien, nein, die junge Dame muß regelrechte Tränen vergießen, und zwar auf jeden Fall — auch dann — alles der guten Sitten entsprechend — wenn sie ihren Bräutigam wirklich und aufrichtig liebt, und auch dann, wenn sie durch heimlichen Beischlaf mit ihm (soll selten vorkommen) ihre Liebe bewiesen und die Einführung in die Ehe schon praktisch erledigt hat — ja, dann am meisten.

Der Höhepunkt der Komik wird aber nicht durch die Braut, sondern durch die alten Damen geschaffen. Von Zeit zu Zeit nahen einige dieser Vertreterinnen der Sittlichkeit, die sich bekanntlich in keinem Erdteil und keinem Kulturniveau wohler fühlen und nirgends süßere Melodien über Sittentiefe und Reinheit herunterplätschern als in der schwülen Atmosphäre bräutlicher Stimmung, in der der delikate Mensch doch wohl eigentlich mit Recht Einsamkeit und Sittenreinheit als zusammengehörig empfindet.

Die alten Damen also kommen, trösten und sagen: „Weine nur nicht! Uns ist es seinerzeit auch so ergangen, und wir haben auch nicht geweint! Weshalb ihr Mädchen von heute nur dabei weint!" — so sagen dieselben Damen, die zur Zeit ihrer eigenen bräutlichen Schausitzung das ganze Zeremoniell ganz ebenso durchgemacht haben, die damals ebenso schluchzten und weinten und sich von ihren Müttern ebenso zureden ließen usw. — Wie erfrischend wirkt diese Komik für uns, die wir so leicht fürchten, nur in unserer höheren Kultur übe man solchen Firlefanz, und es sei ein Zeichen stickiger Kulturluft und sittlichen Niederganges! Wie erfrischend, daß wir solche Züge auch bei jenen naturfrohen Menschen finden, die noch durchaus den Geruch der Erde ausströmen, aus der Gott sie knetete.

Am dritten Tage endlich gibt es für Fräulein Braut Speise- und Trankgenehmigung. Die gute Sitte erlaubt ihr den Abbruch der Ziererei, und sie greift tüchtig in den guten Brei und hebt auch recht gerne den Biertopf. Gleichzeitig aber verläßt die Gesellschaft der jungen Freundinnen den Raum und verteilt sich in den heimischen Gehöften. Der Bräutigam geht hin und kauft einen tüchtigen Humpen

wirklich guten Bieres. — Der Vater der Braut übergibt seiner Frau ein Geschenk von 100 Kaurimuscheln, damit sie hingehe und ihre Tochter besänftige. Die Alte steckt die 100 Schnecken ein, nimmt den Bierhumpen des Bräutigams und begibt sich zu der geraubten Tochter. Sie redet dem Mädchen gut zu, sie solle nun kein Geschrei mehr machen, und dem Mann sein Recht lassen — zuletzt hülfe es ja doch nichts. Gleichzeitig wird ihr der Biertopf nahe gerückt, und dann wird das gute Kind etwas ruhiger. Ohne allen weiteren Widerstand findet dann abends das Beilager statt. Man sagt aber, daß das Mädchen nur dann willfährig wäre, wenn der Vater der Mutter hundert Kauri gegeben und daraufhin die Mutter die Tochter beruhigt habe. — — —

Die Form des Beischlafes, die angeblich bei den Kabre üblich ist, erschien mir noch 1909 so merkwürdig, daß ich daran zweifelte, genau unterrichtet zu sein. Danach liegt das Weib auf dem Rücken und öffnet die Schenkel nicht sehr weit, die Beine am Boden liegen lassend. Der Mann hockt darüber und umschlingt mit den Beinen die Oberschenkel des Weibes. Es wäre also umgekehrt dem nordischen Typ, nach dem der Mann ja ebenso wie die Frau liegt, aber zwischen ihren Schenkeln, während seine Schenkel bei den Kabre das Weib umspannen. Zwar haben diese Leute eine hübsche Länge der Rute, aber bei solchem Koitus kann doch wohl nur die Glans den Introitus erreichen. Aber trotz aller Skepsis muß betont werden, daß dieser Modus cohibitandi mir mehrfach angegeben wurde. Irgendeine Form der Beschneidung kommt weder für das männliche noch für das weibliche Geschlecht vor. — — —

Wir verließen das Brautpaar in dem Augenblick, da die Maid willfährig in das Gemach des Gatten folgt. Nun muß ich eine kleine Roheit nachtragen: Trotz der mehrtägigen und temperamentvollen Eheweigerung des Fräulein Braut glaubt der Herr Bräutigam doch nicht so unbedingt an ihre Unberührtheit, daß er nicht vorzöge, sich zu vergewissern, wie die Verhältnisse liegen. Er nimmt also eine plumpe Inspektion mit dem Zeigefinger vor. Findet er, daß seiner Ueberzeugung nach zu viel Raum vorhanden ist, so daß die „Immakulata" eine zweifelhafte ist, so schlägt er ordentlich Krach — notabene erst am anderen Morgen, wenn er selbst sein Recht gehörig in Anspruch genommen hat. Aber auch bei der Morgenexplosion nimmt seine Entrüstung keine himmelstürmenden, mörderischen Formen an. Niemals wird es ihm einfallen, die einmal gewonnene und durch lange Fronarbeit eroberte Gattin etwa dem Vater wieder zur Verfügung zu stellen. Sicherlich nicht! Aber er trachtet danach, den Namen dessen festzustellen, der ihm vorgegriffen hat. Auch den

tötet er nicht etwa, er versetzt ihm nur einen Armhieb mit dem Messer — einen Hieb, der eine Narbe besonderer Form hinterläßt. Oder aber auch, er begnügt sich damit, ihn gründlich zu verprügeln. (NB. Kersting schreibt mir: „In Kabure dürfte nur ganz ausnahmsweise ein Mädchen bei der Hochzeit Jungfrau sein.")

Findet er dagegen bei der Brautuntersuchung ein unzweifelhaft günstiges Resultat — und man behauptet, daß die nur wenige Kilometer von den Losso entfernt lebenden Kabre die keuschesten Mädchen im weiten Lande haben (?!) — so schlachtet er einen Hahn und ein Huhn und läßt ein gutes Gericht bereiten. Das sendet er den Schwiegereltern. Der Hahn ist für den Vater, das Huhn für die Mutter der jungen Frau bestimmt.

Der Mann hat geheiratet; aber er ist damit noch lange nicht selbständig. Er hat nur ein Haus im Gehöft (Gehöft = (ge)sesoa, Mehrz. = te(ge)sesosse) seines Vaters inne. Und mitten im Getriebe des väterlichen Gutshofes hat das junge Paar seine eigene, kleine Wirtschaftsführung. Es ist bezeichnend, daß die Mutter der jungen Frau nicht ein einziges Stück mit in die neue Wirtschaft gibt. Die junge Frau ist auf das angewiesen, was ihr aus dem Haushalt der Schwiegermutter geliehen oder geschenkt wird. Dieser Hausrat aber besteht in: Kochtopf = tega (Pl. bessi); Saucentopf = tenteniga (Mehrz.: tentenissi); Wassertopf = bäu (Mehrz.: ben); Kalebassenlöffel = sinua (Mehrz.: sinissi); Rührholz aus Raphiablattstengel = ndao (Mehrz.: ndan); Tonteller = njanaga (Mehrz.: nja'ssi); Kalebasse = iiga (Mehrz.: iissi); Korb = habiga (Mehrz.: habissi); kleiner Korb = bakulaga (Mehrz.: bakulussi). Einiges, wie: Mörser = soje (Mehrz.: so) und Mörserkeule = sandau (Mehrz.: sanden) kauft der Vater des Ehemannes für die junge Frau. Wieder anderes, wie den Reibstein = name (Mehrz.: nama) sucht und bearbeitet der junge Ehemann selbst.

Spricht schon aus dieser Form der Familiengründung der Ausdruck einer außerordentlichen Abhängigkeit, so genügt ein Blick in das Arbeitsleben, um zu finden, daß der junge Mann in Kabre genau so fest als Rad im Getriebe der patriarchalischen Wirtschaftsführung eingebaut ist, wie bei den Bammana und Malinke. Der junge Mann arbeitet nur für seinen Vater, und wenn seine Frau nicht gerade im Haushalt oder bei der Kinderwartung beschäftigt ist, so gilt genau das gleiche auch für sie. Demnach ist das junge Ehepaar gänzlich außerstande, sich ein eigenes kleines Besitztum zu erarbeiten. Er muß immer in Dankbarkeit und Bescheidenheit das hinnehmen,

was der Vater beim Oeffnen des Speichers für die junge Familie mit herausnimmt und ihr zuweist.

Kabre: Mann und Arbeit.

Mann und Arbeit. Die Spanne, während welcher ein Mann als Esapa lebt, umfaßt fünf Jahre. Der Esapa tanzt mit dem Esapa. Jüngling bleibt Jüngling; und wie der Esapa auf den Esalu als ein für ihn überwundenes Stadium herabblickt, ebenso weisen die Männer = kondo (Mehrz.: kondina) den jugendlichen Esapa auf seinen ihm zukommenden Platz. Nach fünf Jahren darf er dann aber als Kondo unter den Kondina, als Mann unter Männern, tanzen. Der Uebergang wird folgendermaßen auch äußerlich kenntlich gemacht:

Wir sahen, daß, nachdem der Esapa-Novize zum ersten Male den Tanz seiner Klasse getanzt hatte, man ihm die Esalu-Haare abgeschnitten hatte. Die Frauen hatten das getan. Nur ein kleines Zöpflein ließ man bei dieser Gelegenheit in der Mitte stehen. Sein Name ist: sanga-u-njossi. Ein Jahr lang rasiert der Esapa den Kopf, zunächst um das Zöpflein herum, glatt. Dann fällt auch dies (sanga-u-njossi) dem Schermesser anheim. Nun ist der ganze Schädel rasiert. Endlich aber, im fünften Jahre der Esapa-Würde, läßt der Mann die Haare wieder wachsen, lang, so lang sie können — und wenn er fünf Jahre Esapa war, sind die Haare wieder lang. Nun ist der Mann bereit, Kondo zu werden. Der Uebergang erfolgt dann auch in Bälde.

Das Fest, bei dessen Begehung die dann fünfjährige Esapaschaft ins Kondotum übergeführt wird, hat den Namen: kamang, der dazu gehörige Tanz: kondina-bare. — Es wird begangen, wenn das Sorghum etwa schulterhoch steht — viel Bier wird für die Feier gebraut, und mehr als irgendein anderer Altersklassenübergang erweckt dieser das allgemeine Gemeindeinteresse. Am frühen Morgen schon tanzen die Esapa den Tanana-bare, den Morgentanz, der gleichermaßen für die jungen Männer der erste Kondo-Tanz ist.

Ueber diese Zeremonie schreibt mir Kersting: Der Kondina-bare findet nur einmal alle fünf Jahre statt. Zuletzt in Lasa am 8. August 1905. (NB. Oberleutnant Gaiser erlebte ihn dann wieder im August 1910.) Die Kabure-, Lama-tessi- und Logba-Landschaften tanzen ihn in kurzen Tagesintervallen in bestimmter Reihenfolge nacheinander. Jede Landschaft hat ihren besonderen Platz dazu, der durch einen über mannshohen Erdkegel gekennzeichnet ist, dessen Bespringung den Höhepunkt des Kondina-bare bildet. In der Zwischenzeit (d. h. zwischen fünf Jahren) kann man den Kondotanz nie sehen. Ungefähr gleichzeitig mit ihm findet der Esapa-bare statt, dieser aber jedes

Jahr in kleineren Gruppen; ebenso der Awala-bare. Jeder dieser Tänze ist eine Zeremonie, die jeder sehr ernst nimmt, und die jeder sich offenbar freut, erledigt und hinter sich zu haben.

Bei dieser Gelegenheit sind die Kondo-Tänzer durch reichen Eisenschmuck ausgezeichnet. Dieser ist heute selten geworden; nur wenige Exemplare von dem alten Waffenwerk vermochte ich noch aufzubringen. Es sind wundervolle, alte Sachen, an denen man Stück für Stück Spuren altehrwürdiger Entwicklung sieht. Wer am Alter des afrikanischen Eisengewerbes zweifelt, möge diese Formen betrachten, sie lassen keinen Zweifel. Diese Eisenkappen und Schlachtbeile, diese Armschilde, Schellen und Ringe sind Reste uralter Kultur, und wir haben nicht nötig, uns lange in skeptischen Nörgeleien zu ergehen. Hier haben wir die Freude, die Reliquien eines eisenfreudigen Altertums noch vor seinem gänzlichen Hinscheiden lebendig kennen zu lernen.

Die einzelnen Stücke sind folgende: 1. auf dem Kopfe der Helm mit aufgebogenen Randblättern und eiserner Spitzenkrönung, einem Perserhelme gleichend (= kenan(g); Mehrz.: kenissi), der Wert ist 2000 Kauri; 2. in der Hand eine mächtige Eisenglocke, besser vielleicht Gong oder Zymbal, aus zwei Platten hergestellt (= mbabe; Mehrz.: mbame oder mquame), Wert ca. 6000 Kauri; 3. über den linken Arm geschoben der Eisenarmschild (= quaigu; Mehrz.: quain), Wert ca. 2000 Kauri; 4. in der Hand die mächtige Eisenaxt, die fast aussieht, als sei es ein bestieltes Gong; 5. an den Füßen die Eisenschellen (= junguanga; Mehrz.: jungguassi), Wert ca. 1000 Kauri, von denen immer zwei an je einem Fußring angeschmiedet sind. Um die Lenden liegt der lederne Lendengürtel. Hinten, in der Wirbelendungsfalte, sitzt ein in Spiralen auslaufendes Eisenstück, das den Namen: njoabonne (Mehrz.: njoabonna), Wert ca. 600 Kauri, führt; 6. endlich das wichtigste Stück, der eiserne Halsring, das luquaiga (Mehrz.: luquaissi), das den Kondo eigentlich erst zum Kondo macht. Der Esapa darf ihn nicht tragen, und der Okolo hat ihn wieder abgelegt. Dieser Ring ist gewissermaßen das Symbol sozialer und familiärer Selbständigkeit.

Zu den hier erwähnten Preisen sei bemerkt, daß sie die Markt- oder vielmehr technischen Produktionsbewertungen alter Zeit, aber heute nicht mehr in Kraft sind. Ein großer Teil des alten Eisengutes des mannhaften Kondo ist in den Kämpfen um die Selbstständigkeit verloren gegangen; ein zweiter wurde, als dann endgültiger Landfriede einzog, in Hacken umgearbeitet, und jetzt — wie oft hört und sieht der Völkerkundige das — jetzt stellt man das alles

nicht mehr her. Der eine oder andere hat es noch als altvererbten Familienschatz daheim, aber der Besitz ist mehr abhängig von traditioneller Treue, als von Produktionsbewertung. Außerdem hat der Wert der Kaurimuscheln um die Hälfte und mehr abgenommen, und so kommt es, daß man nur mit großen Opfern, und indem man alle Listen des sammelnden Forschers spielen läßt, noch diese alten, prächtigen Sachen erhält. Und dann ist das, was einstmals sicherlich blitzblank und prunkend gehalten wurde, heute im Winkel verrostet und schäbig und verlangt sorgfältige Ausarbeitung. — Doch verlieren wir uns nicht zu weit in Einzelbetrachtungen.

An jenem Tage, den in der Frühe der Tanang-bai oder Kondona-bai (bai oder bare = Tanz) eröffnet, wird auf dem Tanzplatze gründlich gezecht. Mittags jedoch geht man heim und nimmt mit gleicher Emsigkeit ein gründliches Mahl zu sich. Alle Welt hat sich dann zur Genüge sattgesehen und sattgeschrien. — Es sei übrigens gerade bei dieser Gelegenheit betont, daß dem ganzen Zeremoniell des Altersklassenwesens der Kabre anscheinend k e i n e r l e i Mysterium innewohnt. Es ist nichts, gar nichts Geheimnisvolles darin oder darum. Alles geht öffentlich und ohne jede Tuerei vor sich. Männer, Frauen, Kinder, Mädchen, Weiber mit kleinen Babys, Greise und auch Fremde können zusehen. Die zum Klassentanz gewählten und als Tanzplatz bevorzugten Orte haben nichts von Heiligkeit oder Absonderlichkeit an sich. Es gibt darauf keine Opferstelle, wohl aber auf dem Kondo-Tanzplatze einen Erdkegel. Jeder Platz, der kurzes Gras hat, ist ausgezeichnet und geeignet für solche Festlichkeit. Weiterhin verdient betont zu werden, daß mit dem Aufsteigen in höhere Grade keinerlei Zahlung und Abgabe verbunden ist, wie etwa beim Egbo in Kalebassen. Nichts, gar nichts erinnert an das Geheimbundwesen der Mandingo oder Westküstenstämme in dieser Hinsicht, und wenn irgendeine Parallelität vorhanden ist, so ist es eine Uebereinstimmung mit dem Altersklassenwesen der Kru einerseits, der zentral- und ostafrikanischen Aethiopen andererseits.

Sobald und solange der Mann Kondo ist, trägt er den eisernen Halsring luquaigo als Abzeichen seiner Altersklasse. Er nimmt ihn, glaube ich, nicht einmal nachts ab. Erst als Okolo legt er ihn „zum alten Eisen". Denn dieses Zeichen ist das Symbol des Mannes und verleiht ihm das Anrecht auf vollkommene Selbständigkeit. In dem Augenblick, da ein Sohn Kondo, Mann, Erwachsener, freier Stammesvertreter wird, ordnet sich auch in der Familie Arbeitsteilung und Besitzgliederung aufs neue. Nur wenn der Vater lediglich einen Sohn hat, bleibt dem Aeußeren nach alles beim Alten.

Aber dieser Einzelsproß hat als Kondo doch ein gewichtiges Wort über Fruchtwechsel und Feldbestellung mitzureden und verfügt bei der Ernteverteilung ebenfalls. Er ist mit seinem Haushalte nicht mehr abhängig von der väterlichen Gnade. Das Recht zu fordern tritt an Stelle der Bitte und Abhängigkeit. Das gilt, wenn nur ein Sproß vorhanden ist.

Hat aber ein Vater mehrere Söhne, so entziehen diese sich seiner patriarchalischen Obergewalt, ein jeder in dem Augenblick, da er Kondo wird. Sie erklären dann ihre Selbständigkeit, und der Vater ist der Tradition gemäß gezwungen, dem Wunsche und der Forderung eines jeden in diesem Zeitpunkte und in diesem Sinne nachzukommen. So teilt der alte Herr dann langsam sein Feldbesitztum auf. Jedesmal, wenn ein Sohn Kondo wird, löst sich ein Teil seines Wirtschaftsgebietes ab. Der Kondo resp. neue Besitzherr baut mit Hilfe seiner Freunde ein Gehöft. Er wird so ein freier Mann, ein selbständiger Bauer. Aber bei aller Freiheit bleibt ihm immer die Verpflichtung, so lange sein Vater lebt, alljährlich einige Tage zur Bestellung des väterlichen Gutes mit Hand anzulegen.

Nur der jüngste Sohn ist, auch wenn er Kondo geworden ist, gezwungen, auf der väterlichen Scholle zu haften. Sein Eigentum wird dereinst der restierende Teil des Gutes, zu dem vor allen Dingen das väterliche Gehöft gehört. Das ist sein Erbteil. Aber wenn er auch den großen Vorzug hat, dereinst Herr des alten Familienbesitzes und zudem Ackerherr der sicherlich nicht schlechtesten Schläge zu werden, so hat er doch andererseits die unangenehme Verpflichtung, mit in Kauf zu nehmen, bis zum Tode seines alten Herrn dessen erster Arbeitsknecht, sein Inspektor oder einfach Arbeiter zu bleiben. Alle seine älteren Brüder können sich im Moment der Kondo-Werdung loslösen; er aber hat zu bleiben.

Oben schon sprach ich vom Eindruck, den das Bauernland der Kabre macht. Mancherlei muß ich davon wiederholen, und ich freue mich, bei diesen Leuten etwas gefunden zu haben, auf das sie stolz sein können: ihr Wirtschaftsleben! Ich kenne in Afrika kein Volk, das so intensiv seine Farmwirtschaft treibt, wie die Kabre. An sich ist es verständlich. Sie nehmen mit dem Hangland einen bestimmten Raum ein, der durch Höhenkamm und Talsohle begrenzt wird. Es ist ein Raum, der für die starke Bevölkerung intensiv ausgenutzt werden muß. Jede Krume muß nutzbar gemacht werden. Bis zu den Bergspitzen hinauf ziehen sich die terrassierten und drainierten Aecker. Denn das steinige Bergland wird dadurch, daß die ausgelesenen Steine und Felsblöcke in Abständen von 10 bis 25 Metern

im Richtungssinne der Isohypsen zu zyklopenartigen Mauern aufgetürmt, und dadurch, daß durch Hacke und Regen das Land zwischen den Steindämmen aus der Schräge zur Ebene planiert wird, terrassiert. Dieser Terrassenwirtschaft verdankt das Kabreland die Möglichkeit einer dichteren Bevölkerung. Der ständig durch Verwitterung und Arbeit herbeigeführte Zerfall des Gesteins gibt neue, noch ungenützte Stoffe für die Pflanzungen her. Die Verwitterungsprodukte würden aber ohne die Terrassierung, ohne den Stufenbau, durch die tropischen Regengüsse schnell abgeführt werden und so nur zur Verbesserung der Talsohle beitragen. Des weiteren spielt bei den Kabre noch die außerordentlich rationelle Düngung eine große Rolle, die besonders den um die Gehöfte und an den Bergabhängen gelegenen Aeckern ständig zuteil wird, während die auf der Talsohle bearbeiteten Schollen dieses Vorteiles nicht teilhaftig werden — ihn natürlich auch nicht im gleichen Maße benötigen. Und so hat ein verhältnismäßig kulturarmes, afrikanisches Negervolk die höchsten Höhen der Wirtschaftsfähigkeit (in seinem Rahmen und auf seinem Boden) erreicht. Nun einige Einzelheiten der Landwirtschaft dieses Volkes:

Neben jedem Gehöft befindet sich eine mit Steinplatten eingefaßte Dunggrube, die Hudobou. Sowie die Jagdmonate verflossen sind, wird die Grube geräumt und der Dung (= hudi) auf die dem Gehöfte benachbarten Felder geführt und dort aufgeschichtet. Die Kornstümpfe, Wurzeln und Stoppeln, werden hier nicht ausgerottet. Man läßt sie im Felde mit dem Mist zusammen verrotten. Auch der Dung wird nicht untergehackt. Der Regen besorgt hier alle Verteilungsarbeit. Ja, im Hangland werden nicht einmal Beete aufgeworfen. Man beginnt mit der Hack- und Pflanzarbeit nicht, bevor nicht reichlicher Regen alles gut vorbereitet, d. h. die Gesteinverwitterung gefördert, den Boden gelockert, Dung und Krautwerk zersetzt und alles gut gemengt hat. Alsdann legt man als erste Frucht Missi an. Mit der Duna werden Saatlöcher aufgehackt und das Korn hineingelegt. Als zweite Frucht kommt dann Mela in Reihen zwischen die Missilinien. Zweimal hackt man dann den Acker, und danach bringt man als dritte Frucht auch noch Suna, die Bohnen, darauf.

Neben diesen wertvollsten Schlägen werden kurz nach dem Missi einzelne Aecker mit Suë, den Erderbsen (suë der Kotokolli, tiganinkole der Madingo) angelegt. Dann kommt die eine oder andere Pflanzung mit Kantilla, kleinen Bohnen. Nach dem Mela wird Maö, der Reis, gebaut. Mais und Erdnüsse fehlen im Fruchtbestande der

Kabre. Jams und Quaiquaio, eine Batatenart, werden schon in der Trockenzeit, im Februar, in Haufenbeeten angelegt. Die Reife erfolgt in folgender Reihenfolge: 1. Missi; 2. Suna, Kantilla und Suë etwa gleichzeitig; 3. Reis und Guineakorn, auch ziemlich übereinstimmend; 4. Jams und Quaiquaio-Kartoffeln.

Missi wird nur in der Nähe des Gehöftes, im Verwitterungs-Hangland angebaut, niemals draußen in der fernen Sohle. Als Grund wird angeführt, daß es unmöglich sei, in größerer Entfernung vom Dorfe die gierigen Affen und Vögel fernzuhalten.

Für den Fruchtwechsel hörte ich folgendes: Jamsfelder werden nur einmal im Jahre mit Jams bestellt. Im darauffolgenden Jahre werden Sorghum und Bohnen darauf gebracht. Aber Jams wird nicht dicht beim Dorfe, sondern nur weit draußen bestellt. Die eigentlichen Dorffelder des Hanglandes werden durch wiederholte Düngung in ständiger Kulturfähigkeit erhalten, so daß sie nie Brachruhe benötigen.

Bei der Arbeit des Hackens beteiligen sich nur Männer, keine Frauen — diesen kommt dagegen die Arbeit des Samenauslegens zu. Außerdem haben die Weiber in alleiniger Bearbeitung die Saucenflanzen Okro, hier manna genannt, die Männer Taba, den Tabak. Indigo fehlt.

Als Grundprinzip der Arbeitsteilung im allgemeinen gilt: Männer roden, hacken und tragen auch das Holz zum Hausbau herbei; sie schnitzen und fertigen sekkoartige Matten an. Korbflechterei ist so gut wie unbekannt. Ihre Produkte werden ebenso wie die kleinen Hütchen auf dem Markt im Osten gekauft. Handfestes Männerwerk ist vor allen Dingen die Schmiedearbeit. — Den Frauen hingegen fällt das Wassertragen und Bodenklopfen beim Hausbau, die Hauswirtschaft, die Töpferei und die — Weberei zu. Aber die Weberei ist hier sehr, sehr selten. Man trifft nur wenige alte Weiber, die die schwere Kunst beherrschen. Der größte Teil der Stoffe, die hier vorkommen, ist im Kotokolligebiet im Bereiche des Subu-Dako-Plateaus angefertigt und wird von dort her erworben.

Kabre; Alter und Recht.

Alter und Recht. Fünf Jahre lang ist der Mann Kondo, dann wird er Okolo. Die soziale Lebensform von Esapa und Kondo wird dadurch charakterisiert, daß beide nicht mit anderen Leuten zusammen essen dürfen. Für diese beiden ist das Essen etwas Geheimes. Sie verrichten es versteckt in ihren Hütten, die Esapa mit Esapa, die Kondo mit Kondina zusammen — nie aber gemeinsam mit Biga, Esalu oder Okolo, die ihrerseits überall da schmausen und

ungeniert zugreifen, wo gute Gelegenheit ist und eine Mahlzeit lockt, und die sich durchaus nicht darum kümmern, welcher Altersklasse die Speisegenossenschaft angehört. Für Esapa und Kondo existiert diese Harmlosigkeit, wie gesagt, nicht; sie haben darauf zu achten, „mit wem" sie essen. Aber sowie die Altersklasse der Okolo (Mehrz.: okola) erreicht ist, hat die Beschränkung wieder ein Ende. Die Altersgenossenschaft der Nebenmenschen stellt für ihn kein Hindernis mehr dar.

Vor allen Dingen aber: die Okola sind die eigentlichen Rechtsherren, die „Alten", die das Recht haben, in den großen Ratsversammlungen zu sitzen, zuzuhören, zu sprechen und Ausschlag zu geben.

Ein besonderes Fest ist mit dem Uebergang vom Kondo zum Okolo nicht verbunden. Der Mann legt den eisernen Halsring ab und ist dann eben Okolo. Aber im Gestus, im Gebaren der Leute kommt der Unterschied von Kondo und Okolo außerordentlich deutlich zum Ausdruck. Der Kondo war ganz „tapferer Mann", Stammesverteidiger, Kriegsheld — der Okolo ist der besonnene Weise, der Ueberlegende und Ueberlegene. Mit dem Aufstieg zum Okolo wird der Mann ungemein ernst, gravitätisch, gesetzt. Er ist ganz und gar Würde. Wohl beteiligt er sich dann und wann mal an Tänzen, aber doch in sehr begrenzter Weise. Er ist eben Ratsherr, stimmberechtigter Bürger geworden; er ist ein wenig unnahbar, hat den Kopf offenbar stets voller schwerer Regierungssorgen, und das alles läßt er seine jüngeren Geschwister und Verwandten wohl auch spüren — wirklich, der soziale Habitus dieser Schichtungen ist nicht so viel anders als der einer gleichgeschichteten Kulturnation, und es ist ganz und gar nicht schwer, die einzelnen Phasen des Werdeganges hüben und drüben parallel zu setzen. — Und wie schon oben gesagt: Manche Okola haben sogar Glatzen!

In den „alten, guten Zeiten", als die Leute noch sich selbst überlassen waren, befanden auch die Kabre sich im Zustande der patriarchalischen Anarchie und hatten keinerlei Art von Häuptlingen. Wohl aber gab es hie und da einen Platz unter einem alten Schatten spendenden Baume, den nannte man den „ting-se-so". Unter dem kamen die Okola zusammen, wenn irgend etwas Besonderes, zumal eine ernste Sache das Gemeinwesen erregte. Es ist geradezu als charakteristisch für die Lockerheit des Gemeindezusammenschlusses zu bezeichnen, daß dieser Baum und Platz nicht Gemeinbesitz waren. Vielmehr gehörten Baum und Platz irgendeinem Privatmanne, dem man den Namen:

aball(a)-katangate gab. Da die Nutzung des Baumes und Platzes einerseits und der Besitz des Baumes und Platzes andererseits sich fortpflanzten, so waren Stelle und Titel eines Aball(a)-katangate erblich.

Ereignete sich nun „etwas", so kamen gegen Abend einige Okola zum Aball(a)katangate und sagten zu ihm in zeremonieller und gravitätischer Weise: „Wir haben etwas zu besprechen und wollen morgen unter dem Ting-se-so zusammenkommen." Der Bauminhaber sandte dann sogleich Nachricht nach allen Seiten weiter. Die Nachrichten werden durch Pfiffe auf der Flöte weitergegeben, worin man hier eine ebenso große Geschicklichkeit hat wie im Gurunsigebiete; nicht nur jede Aufforderung und Mitteilung, sondern auch Namennennung erfolgt durch die Pfifftelegraphie. — Am anderen Tage — das wurde mir mehrfach betont, nicht etwa abends, sondern am frühen Morgen — kamen die Okola dann zusammen und redeten über die Sache.

Mitglieder jüngerer Altersklassen durften nach Kersting's Angabe zuhören — und sogar dann und wann mitreden. Ich habe leider keine solche Stadtväterversammlung miterlebt, aber sehr lebendige Schilderungen durch deren Mitglieder empfangen. Plätze solcher Bestimmung habe ich gesehen und habe sie überwältigend nüchtern gefunden. Das sollte der Sache zugute kommen, es lagerte etwas von altpatriarchalischer Strenge oder altrömischer Langweiligkeit darüber. Auf diesen Plätzen gab es keinerlei Sitze, sei es aus Stein oder Holz — ganz im Gegensatze zu den Versammlungsplätzen, die den Namen „nammene-gaeko" führten. Auf diesen „Antilopenmarktplätzen", die die Teilnehmer einer glücklichen Jagd nach Streckenlegung vereinigte, waren in behaglicher Runde steinerne Sitze aus Felsblöcken gebildet. An solchen Nammene-gaeko ward nach gutem Hubertussegen ein tüchtiger Jagdschoppen gehoben. Im Herbst wurde hier das Jägeropfer dargebracht.

Nichts Derartiges auf dem Platze unter dem Ting-se-so. Während der Sitzung der Okola wird nicht getrunken, damit die Gemüter nicht unnötig sich erhitzten. Die Sitzungen sollen trocken und sachlich verlaufen sein. Dagegen tauschten die auseinanderströmenden Alten ihre Ansicht und Kritik der Gemeindesitzung nach der Tat daheim unter heftiger Anfeuchtung aus. Da gab es denn ein Kannegießern und Temperamentausbrüche — ganz wie bei uns. — Ach, ich kann es nur wiederholen — wenn man so die alten Herren plaudern, aus der Schule reden läßt — wenn es einmal gelingt, sie vergessen zu lassen, daß man als Vertreter herrschender, zivilisierter Rasse neben ihnen sitzt — wahrhaftig, Bilder aus nordischem Kleinstadtleben werden hier heraufgezaubert, derart wahr, deutlich und natürlich, daß dem Zu-



Kabre-Jüngling im Kriegsschmuck.
(Ölskizze von Fritz Nansen.)

schauer nur das Talent beschieden zu sein braucht, an Stelle schlecht sitzender, schwarzer Hosen schöngewachsene, braune Menschenbeine ohne Decor zu sehen und — er ist mitten darin.

Auf dem Ting-se-so, dem Platze unter dem großen Baume, ging es oft sehr ernst und würdig her. Aber das Ernsteste des Ernstesten, die Frage um Krieg und Frieden, kam hier nicht zur Verhandlung. Denn die alten Kabre unterschieden ganz naturgerecht zwischen Wort und Tat. Der Krieg war aber eine Tat oder Tatsache, über deren Sein und Nichtsein zu verhandeln keine Zeit war. — „Krieg" war wohl außerdem mehr Sache der Kondina als der Okola. Ereignete sich in irgendeinem Winkel zwischen den eng aneinander grenzenden Gemeinwesen etwas, wie z. B. ein übereilter Pfeilschuß oder ein kleiner Totschlag im Affekt, so sprangen im Handumdrehen von rechts und links die Dorfgenossen zur Hilfe. Hüben und drüben schwoll der Manneshaufen schnell an, so daß in kürzester Frist zwei starke Massen einander gegenüber standen. Dann fiel wohl noch ein Wort aus der Gruppe des Beleidigten oder Geschädigten — wie etwa: „Weshalb habt ihr das getan?" — und dann schwirrten auch gleich von rechts und links Pfeile hin und her. —

Der so unmittelbar in explosiver Form einsetzende (wenn auch zuweilen wohl durch Ansammlung von Mißhelligkeiten vorbereitete) Krieg dauerte dann längere Zeit. Er spielte sich in Scharmützeln und Plänkeleien ab, die wohl nicht sehr starke Menschenverluste mit sich brachten. Immerhin hatten sie zur Folge, daß das Wirtschaftsleben der beiden Gemeinden in empfindlicher Weise beeinträchtigt ward. Hüben und drüben mußte man bald den Schaden der Friedlosigkeit empfinden, besonders, wenn solche Fehde in die Periode der Feldbestellung oder Ernte fiel, in welchen beiden Fällen dann durch systematische, gegenseitige Hinderung die Möglichkeit der Volksernährung in der folgenden Trockenzeit in Frage gestellt wurde. Demnach schlich sich der Wunsch nach Einstellung der Feindseligkeiten auf beiden Seiten gar bald ein.

Die Vermittlung der Friedensverhandlungen übernahmen dann, wie bei vielen aethiopisch beeinflußten Völkern, die alten Weiber. (Schon bei Tamberma und Losso ist mir aufgefallen, daß alte Weiber mit schrillenden Zungen gellen und mit hochgeschwungenen Laubbüscheln entgegenkommen, wenn die Einwohnerschaft über das Nahen von Krieg und Frieden unklar, aber zum Frieden unbedingt geneigt ist.) Vermittler sind in solchen Fällen die Weiber, die aus dem angegriffenen Orte stammen und in das Dorf der Händelsucher hineingeheiratet haben. Sie können ohne jede Gefahr von Ort zu Ort gehen.

Sie vermitteln. Es kommt zur Aussprache. Die Frauen (die immer praktisch sind) sagen: „Nun wollen wir wieder Guineakorn bauen!“ Die Männer (die in der ganzen Welt durch längeren Frauenzuspruch mürbe gemacht werden) sagen: „Ja, es ist besser!“ Dann trinken beide Parteien Bier, und Krieg und Haß sind sehr bald vergessen. — —

Also, wie gesagt, derartiger Lebensernst wird von den Okola unter dem Ting-se-so nicht behandelt. Das ist der Platz des breitspurigen Rechtes und des weisen Richterspruches. Ich habe mir einige typische Fälle, die unter dem Rechtsbaume früher verhandelt wurden, vortragen lassen und gebe sie hier wieder. Zunächst sei das erwähnt und besprochen, was die Okola nichts anging, d. h. womit sie sich nicht beschäftigten:

1. Uneinigkeiten in bezug auf Boden- und Ackerland wurden von den Okolaversammlungen nicht beachtet. Das waren Sachen, die die Leute privatim ordnen und ins klare bringen mochten. Solche Streitigkeiten sollen früher seltener gewesen sein als heute, und ich habe keinen Grund, an der Wahrheit dieser Behauptung zu zweifeln. Hatte A. kein Land, B. aber dessen zu viel, so einigten sich A. und B. dahin, daß A. auf den Acker des B. sein Korn pflanzte, aber dem B. eine entsprechende Pachtabgabe leistete. —

Ebensowenig hatte die Versammlung der Okola sich mit Erbschaftsteilung zu beschäftigen. Auch das war durchaus Privatsache, die in folgender Weise erledigt wurde: Wenn derartige Familienglieder noch am Leben waren, so hatten das die Mutter des Erblassers und dessen ältester Bruder zu regeln, respektive die „gerechte“, d. h. gewohnheitsgemäße Verteilung der Masse zu überwachen. Ziegen und Schafe sowie Kaurischnecken wurden unter Witwen und Kinder, Rindvieh und Hühner unter die Söhne verteilt. Die Teilung unter die Söhne erfolgte proportional umgekehrt der Lossositte, d. h. der Aelteste bekam als „Großer“ am meisten, der Jüngste am wenigsten. Daß und wie das Ackerland schon bei Lebzeiten geteilt wurde, ist schon oben geschildert worden. — Irgendwelche Beschwerden waren ausgeschlossen. Vor allem: Vaterbruder und Vatermutter, die die Teilung leiteten, erhielten nichts. Diese Dinge waren, wie gesagt, so selbstverständlich, daß darüber kein Wort zu verlieren war, und die würdige Okolaversammlung nicht damit behelligt zu werden brauchte.

2. Dagegen war jede Form des Diebstahls durchaus Ressortangelegenheit der Weisen unter dem Ting-se-so. Nehmen wir z. B. einen Ziegendiebstahl an. Ist der Ziegenraub versucht und gelungen, also vollendet, so daß B. dem A. zwei Ziegen wegnahm und sie auch verspeiste, so wird A. das Recht zugesprochen, so lange auf dem Acker

des B. Korn zu bauen, bis der böse Dieb B. die Ziege in entsprechenden Werten an A. zurückerstattet hat. — Wenn dagegen der Diebstahl nicht vollendet ist, d. h. z. B. B. im Busche auf A.'s Ziegen schoß, sie auch anschoß, sie aber infolge Störung nicht ganz töten und heimschaffen konnte, so kann B. mit einem blauen Auge, d. h. mit einer Verwarnung durch die Okola davonkommen.

3. Frauen- oder Mädchenraub wurde ähnlich behandelt wie Besitzraub. Ein typischer Fall: Das Mädchen X. ist mit dem Manne A. verlobt. Der Mann A. arbeitet bei dem Vater der kleinen X., wie einst der Erzvater um Lea und Rahel. Das böse Mädchen X. beginnt aber mit B. ein Verhältnis. Es verliebt sich derart in B., daß alles Zureden der Familie nichts nützt und A. zuletzt, um sein Recht zu wahren, den Fall vor die Okolaversammlung bringt. Die gerechten Okola verurteilen solche Unverschämtheit, lassen X. dem B. wegnehmen und bringen sie zu A. Das Mädchen (X.) aber bleibt nicht bei dem A., sondern läuft abermals zum B., so daß die Sache zum zweiten Male unter dem Ting-se-so zur Sprache kommt. Das Mädchen X. wird bei dem B. zum zweiten Male eingefangen und zu A. geschafft. Das verstockte Geschöpf — vor dem Schreiber dieses nun nachgerade Respekt bekommt — läuft aber von neuem dem ungeliebten A. fort und dem geliebten B. zu, so daß die weisen Okola zum dritten Male durch das unmoralische Wesen belästigt werden. Und dann — diesmal — kommt die Stimme der Natur zu ihrem Rechte. Die kleine X. darf nun B.'s Gattin bleiben. Die rechtliche Besitz- und Arbeitsbewertungsfrage wird aber in folgender Weise beantwortet: A. hat dem Vater der X. soundso lange Frondienste geleistet und verliert nun den Anspruch auf die X., die dem B. zufällt. Also muß B. logischerweise den Arbeitswert der A.'schen Frondienste zurückerstatten. Dem B. wird ein guter Acker genommen und verkauft. Den Erlös überweisen die Okola dem A. als Entgelt für die dem Vater der X. umsonst gelieferten Fronde. — Es ist klares Recht in der Sache.

4. Totschlag! — Es ist außerordentlich bezeichnend für die sozialen Arbeitswerte, Machtfaktoren und Personenbewertungen in diesem übervölkerten Ländchen, daß in alter (d. h. erst vor wenigen Jahren abgelaufener) Zeit der Dieb bestraft wurde, der Totschläger aber frei ausging! Schlug z. B. im Streite und in der Erregung der Bursche A. aus der A.-Familie den Burschen B. aus der B.-Familie tot, so floh A. schleunigst in ein anderes Dorf. Daheim aber versammelten sich die Okola und besprachen die Sache. Sie erfüllten ihre Pflicht als Menschen, d. h. sprachen dem Haupte der B.-Familie ihr Bedauern über den traurigen Fall und das Mißgeschick aus. Dann wurden sie

sachlich. Sie erkundigten sich, in welches Dorf A. entflohen sei. Dann beschlossen sie, A. zurückzurufen. Man sandte in das Dorf und forderte A. auf, zurückzukommen. Der Bursche kehrte zurück, und damit war die Sache erledigt. — Ich habe ausdrücklich nachgeforscht, ob denn in Anbetracht der sonstigen Wertbemessung der patriarchalisch organisierten Arbeitskräfte A. nicht vielleicht als Ersatz für den erschlagenen B. eine Zeitlang auf den Feldern der B.-Familie arbeiten müsse, oder ob nicht die A.-Familie an die B.-Familie ein Sühnegeld zahlen müsse. Aber beides und jeder Gedanke der Rekompensation wurde mir von den Leuten energisch ausgeredet. Es fehlte den alten Herren offenbar jedes Rechtsgefühl in diesem Sinne. — Interessant ist fernerhin, daß den Leuten augenscheinlich der Begriff des Mordes fehlt. Diese Erscheinung gibt es wohl in diesen primitiv biederen Lebensformen noch nicht.

5. Menschenhandel. — Die Verhältnisse des Menschenbesitzes waren bisher im Kabrelande im höchsten Grade eigenartig und nach Sudanverhältnissen einfach unglaublich. Zum ersten Male auf jener Reise traf ich dort bei den Kabre das ausgesprochene Recht des Mutterbruders, die Kinder der Schwester und des Schwagers zu verkaufen. Nach allem, was ich von den Kabre selbst und von den umwohnenden Stämmen hörte, muß von diesem Rechte in früherer Zeit reichlich Gebrauch gemacht worden sein, so reichlich, daß das Kabreland sich bis an die Sklavenküste hinab einen gewissen Weltruhm nach dieser Richtung erworben hat. Bis an die Küste hinab trifft man sehr, sehr viele Kabre, die außerordentlich leicht an ihrer Tätowierung zu erkennen sind. Der Grund aber, weshalb gerade hier solch barbarische Sitte herrscht, liegt darin, daß das arme Stein- und Bergland die Ueberproduktion an Menschen nicht zu ernähren vermochte. Das Onkelrecht hat sich hier von der Küste her (?) eingebürgert oder sonstwie als Ventil erhalten, und trat besonders immer dann in Kraft, wenn eine Ernte schlecht ausfiel und Nahrungsmangel eintrat.

Der Wert eines kleinen Knaben betrug etwa 150 000 bis 200 000 Kauri, d. h. nach heutigem Kurs 75 bis 100 Mark. Das war in schlechten Zeiten ein Kapital! Der Vater des zu verkaufenden Knaben durfte sich in keiner Weise in die Sache hineinmischen. Er war seinen Sprossen gegenüber rechtlos und ersetzte den „familiären" Arbeitsverlust seinerseits dadurch, daß er auch dann und wann das Söhnlein einer Schwester verhandelte, und so die Kasse auffüllte. Der Onkel war wohl zartfühlend genug, den Knaben, der zum Markte gebracht werden sollte, am Wege wegfangen zu lassen, um Szenen zu vermeiden. Denn natürlich weinte die Mutter, wenn sie es hörte. Im

allgemeinen nahm der geldgierige Bruder von den Tränen seiner Schwester sicher keine Notiz. Um dem Nahrungsmangel abzuhelfen, ward der Knabe kalten Herzens zum Verkauf gebracht.

War das Geschäft vollendet, so pflegte der alte Bursch wieder empfindungszugänglicher zu werden. Dann braute er ein recht gutes Bier und machte sich damit zur Schwester, zur Mutter des verkauften Knaben auf den Weg. Er tröstete die arme Frau und brachte einen soliden Boden für eine neue Lebensfreudigkeit noch dadurch zustande, daß er ihr von dem Erlös, dem Kaufgelde, 20 000 Kaurischnecken schenkte. Und die Mutter nahm das auch an. — Lieber Gott, es waren eben schlechte Zeiten usw., und allzu empfindsam waren die Kabre nicht.

Dies eben geschilderte Verfahren war ein unbedingtes, nicht zu beeinflussendes Recht des Onkels. Die Okola mischten sich nie in solche Angelegenheit. — Ich habe mich nun erkundigt, ob nicht vielleicht auf der Grundlage dieser Sitten Rechtsübergriffe vorgekommen seien, daß z. B. irgend jemand, der „unglücklicherweise“ keine Schwesterkinder zur Verfügung hatte, solchen Mangel nicht vielleicht durch heimlichen Kinderraub ausgeglichen habe. Man versicherte aber sehr bestimmt, das sei nicht vorgekommen, derartige Fälle seien nie zu Ohren der Okola gekommen. Wer nun einmal das Pech hat, keine Schwestern oder nur kinderlose Schwestern zu besitzen — der konnte eben solche Geschäfte nicht machen. — — —

Damit ist ja wohl ein Umriß dessen gegeben, was der hochweisen Okola Sinnen und Regieren bewegte. Das lockere Gefüge dieser sozialen Organismen wird dadurch charakterisiert. Eine höhere Macht als diese höchste Altersklasse gab es aber unter den Männern der alten Zeit nicht. Werfen wir aber nun einen Blick in den Lebenslauf Kabre'scher Weiblichkeit.

Kabre; Frauenleben.

Frauenleben. — Auch dem kleinen Mädchen wird schon an seinem vierten Lebenstage die Kikessi, die Gesichtstätowierung, beigebracht. Im übrigen wächst das kleine Wesen unter dem wirklich nicht sehr schweren Druck der gleichen Handreichungen und Hilfeleistungen auf, die ich schon bei den anderen Stämmen dieses Landes aufführte, und die langsam in das weibliche Arbeitsleben hinüberführen. Ihrem Leben fehlt auch Spiel und Tanz im allgemeinen nicht. Aber der berühmte, bei den Tamberma so beliebte, bei Mossi kikaba genannte Dosàbostanz ist ihnen unbekannt. Ohne besondere Feierlichkeiten erwählt sich das Dirnchen, wie wir oben sahen, den zukünftigen Gatten unter mehreren Freiern aus. Ohne besondere

Beachtung verfließt auch die erste Menstruation. Und erst, wenn die Maid wirklich voll entwickelt ist, tritt ein etwas festlicherer Augenblick ein.

Dann kommt die Körpertätowierung. Die Mutter des Bräutigams (das ist recht bemerkenswert! — nicht die eigene Mutter!) bringt das Mädchen nach Norden, wo bei den Lamba alte Weiber in der Kunst der Körpertätowierung ganz besonders erfahren sind. Dort wird eine „Kjikessi" auf dem Vorderleib, eine auf das Kreuz ziseliert. In den Nacken kommt aber die „Hallanga". Es gehen nicht viele kleine Mädchen auf einmal zur Tätowierungsmutter, sondern eine jede einzeln, geführt von der zukünftigen Schwiegermutter. Reise und Tätowierung nehmen nicht mehr als einen einzigen Tag in Anspruch. Die Arbeit wird in der Weise ausgeführt, daß die Haut mit der kulloga (Mehrz.: kullossi) genannten Eisenpinzette hochgeschoben und straff gespannt und dann mit humung, dem Rasiermesser, über sie hin die Schnitte leicht und schnell ausgeführt werden. Die Schnitte sind mehr Schrammen, und ich glaube, es wird richtig angegeben sein, wenn die Eingeborenen vier Tage und nicht mehr für die Heilung in Anschlag bringen.

Vor der Körpertätowierung nennt man ein Mädchen: ketequessu (Mehrz.: ketequessin), nach Vollziehung derselben jedoch: pegquessi (Mehrz.: pegquessew(e)). Die Pegquessi und ihre Angehörigen erwarten nun jeden Augenblick, daß der auserkorene Gatte sie mit seinen Freunden einfange. Ich erzählte oben schon, wie die Tätowierte, die Pegquessi, wohl ungeduldig werden und zu anderen Leuten entfliehen könne; auch wurde der Einfang als solcher und die ganze Sittenabrollung nach dem Modus des Brautraubes oben geschildert — ebenso wie die Maid zur Frau, Kleinherrin im schwiegermütterlichen Gehöft und Mitarbeiterin ihres Gatten wurde. Von allen ihren Hantierungen ist vor allen Dingen noch des Handels zu gedenken.

Der Markt im Tschätschautale heißt: Sau-de-gaeko (gaeko = Markt). Es ist ein in dem Flachland gelegener etwas vom Orte entfernter, von Bäumen überschatteter Platz, auf dem allenthalben kleine Steinsitze aus zusammengelegten Felsplatten gebildet sind. Angeblich erst neuerdings gehen die Tschätschau auch auf den Njamtugumarkt, der den Namen Losso-gaeko führt, während ein im Norden bei den Lamba gelegener Markt auf den Namen Hoto-gaeko getauft ist. Sau-de-gaeko und Hoto-gaeko werden anscheinend jeden fünften, Losso-gaeko aber jeden vierten Tag abgehalten.

Zu den auswärtigen Märkten begleiten die Männer ihre Frauen selbstredend mit den Waffen — aber auch den Sau-de-gaeko besuchte

der Mann früher nicht ohne Bogen und Pfeil, eine Sitte, die seit einigen Jahren nicht mehr besteht. In alten Zeiten gab es einen Marktaufseher, der dafür sorgte, daß die Sitzsteine jedem angestammten Marktgaste in Ordnung gehalten wurden. Aber das ist „so lange" her, daß man sogar vergessen hat, wie man den Mann bezeichnete. Er bekam von den ausgebotenen Feldfrüchten wie Jams, Guineakorn usw. eine kleine Abgabe. Im allgemeinen saßen nur die Frauen, die Männer machten es sich nur dann bequem, wenn sie sich zu einem kleinen Trinkgelage um einen Biertopf vereinigten. Denn es wurde an den Markttagen auf den Märkten gelegentlich gründlich und mit Erfolg gezecht, so daß manche Gattin auch hier mit der Heimgeleitung des Sorgenbelasteten zu tun hatte, andererseits aber die Bierbrauerinnen gut auf die Kosten kamen. Hauptsächlich wurden Feldfrüchte, Geflügel und Töpferwaren gehandelt — es kamen aber auch Leute mit Kotokollistoffen, dann andere mit Bassarieisen häufig von weit her. Einige Preise:

1	Last Guineakorn		2 000	Kauri,
1	Huhn		200	„
1	kleiner Kochtopf		300	„
1	großer Wassertopf		2 000	„
1	Banjelli-Luppe (die in Bassari mit 10 000 Kauri ging) wurde in Tschätschau gekauft für		40 000	„
1	großes Hackenblatt	ca.	2 400	„
1	kleines Hackenblatt	ca.	600	„
1	Beilklinge	ca.	1 000	„
1	großes Spannmesser	ca.	2 000	„

Nach Behandlung dieser Arbeit wollen wir uns aber nun dem wichtigsten und edlen Teil des Frauenlebens zuwenden, der Mutterschaft. — Der Mann vermeidet es sorgfältig, die menstruierende Frau zu beschlafen, aber er bricht die Periode des Beilagers mit der schwangeren Frau nicht eher als etwa zwei Monate vor der Kindererscheinung ab. Als normale Zeit von der Konzeption bis zur Geburt rechnen die Kabre zehn Monate. Die Geburt selbst findet nicht an bestimmten Stellen statt. Denn die Frauen arbeiten nicht selten bis zum letzten Moment, so daß der Vorgang sowohl beim Feuerholzsammeln im Busche als auch auf dem Marktplatze einsetzen kann; oder aber die Familie wird nachts plötzlich im Schlafgemach überrascht. Wenn aber genügende Zeit ist, den Platz aufzusuchen und außerdem die Tagesstunde es gestattet, begibt sich die Kreißende zur Pißstelle, zur Saube, die im Hofe gelegen, gleichzeitig für allerhand Körperreinigung bestimmt

und mit einem Abfluß versehen ist. Bei dem Vorgange selbst wird sie von zwei Frauen gehalten.

Das gebärende Weib liegt mit hochgezogenen Beinen auf dem Rücken. Eine Frau hebt, stützt und massiert leicht von hinten, eine andere kauert zwischen den geöffneten Schenkeln. Hulu, die Nabelschnur, wird mit Humung, dem Rasiermesser, abgetrennt. Sondo, die Plazenta, wird in einem Topfe aufgefangen und in diesem Behälter unten im Tale unter irgendeinem großen Stein vergraben. Mutter und Kind werden mit warmem Wasser gewaschen, und das Kind dann mit gewärmter Rum, d. i. Schibutter, eingefettet. Besonders die Nabelschnur wird mit diesem Fett bei sorgfältiger Massage und systematisch rotierend ausgeführtem Drucke behandelt. Man erzielt einen günstigen Abfall innerhalb drei Tagen. Dann wird Hulu einfach auf den Misthaufen geworfen.

Die Mutter nimmt nach der Geburt zunächst keinerlei feste Nahrung zu sich, weder Brei noch Fleisch, und überhaupt nichts Gewürztes. Der Gewohnheit nach muß sie während dreier Tage das Haus hüten, und während dieses Zeitraumes genießt sie nur gekochte und warm aufgetragene Speisen aus Sorghum. — Dem Neugeborenen wird Wasser in den Mund gegossen. Will die Lunge nicht gleich funktionieren, bleibt Atmen und Schlucken aus, so wird es mit Wasser besprengt. Wenn es am Abend erschienen ist, wird ihm am anderen Morgen die mütterliche Milch zur Anreizung in den Mund gespritzt, und dann wird es gleich angelegt. Die Nahrung durch die Mutter wird drei Jahre lang fortgesetzt. Im dritten Jahre der Nährzeit schläft der Vater wieder bei der Mutter.

Im Alter von zwei Jahren schwankt und kriecht das Kind unbeholfen umher. Mit drei Jahren geht es ziemlich sicher. Angeblich können die Kinder erst in der vierten Regenzeit die ersten Worte: mondo = Mutter und manja = Vater aussprechen. Mit fünf bis sechs Jahren (!) vermögen die Kinder gut zu sprechen, können schon andere Leute anrufen und sich mit ihnen unterhalten, d. h. sie verfügen dann nicht nur über das genügende Sprachvermögen, sondern auch über den Freimut, es Fremden gegenüber anzuwenden. Erst wenn es laufen kann, d. h. also wenn es etwa drei Jahre alt ist, bekommt das Kind einen Namen, und zwar durch die Eltern nach mehrfacher ernster Erwägung. Der Name wird anscheinend stets nach einem verstorbenen Familienmitgliede gewählt, gewöhnlich nach einem Onkel, Großvater, Vetter, Bruder oder Tante, Großmutter, Kusine, Schwester, die kurz vor der Geburt des jungen Sprossen verschieden.

Mit aller Bestimmtheit wurde mir immer wieder berichtet, daß jedes Kind den Namen eines verschiedenen Vorfahren erhält, und das, was daraus folgt, ist mir mit aller unverblümter und nicht mißzuverstehender Deutlichkeit versichert worden: daß nämlich in jedem Kinde die Seele = kelo (Mehrz.: kellin) eines verstorbenen Familienmitgliedes wiedergeboren werde. — Es herrscht also ein klar ausgesprochener und sehr wohl geformter Seelenwanderungsglaube. Daraus lassen sich auch bestimmte Gebräuche des Bestattungswesens erklären. Ehe wir aber zu dessen Beschreibung übergehen, sei noch kurz erwähnt, daß das Erscheinen von Zwillingen = lumma als freudiges Ereignis begrüßt wird. — — —

Kabre; Tod und Religion.

Tod. Religion. Wenn ein alter Mann so schwer erkrankt, daß man unbedingte Lebensgefahr erkennt, so bringt man ein Opfer nach uraltem, aber den Leuten wohl nicht mehr recht verständlichen Brauche an der Stelle, an der er einst geboren wurde, dar. Diesen Platz nennt man seine Oiquillite. Dies Opfer am Geburtsplatze des todkranken Greises besteht in einer Ziege und zwei Hühnern, die genau über der Stelle geschlachtet werden, wo seine Mutter ihn gebar. Dazu sagt man: „Wenn die Krankheit von dem Manne gehen kann, soll sie gehen. Wenn es nicht sein muß, soll er nicht sterben. Aber Eso (Gott), der die Menschen auf die Erde gestellt hat, muß es wissen, ob er ihn sterben oder noch länger leben lassen will.“ Danach gehen die Leute wieder fort. Sie haben das Ihre getan, und man wartet mit Geduld den Tod des Alten ab.

Junge Tote werden auch hier nicht besonders sorgfältig behandelt; alten Männern rasiert man die Haare, wäscht ihren Körper und reibt ihn mit Fett ein. Die Beisetzung erfolgt noch am gleichen Tage. Es wird aus den Fasern des Raphiastengels eine Bahre hergestellt, auf der der Verstorbene von zwei Leuten zu Grabe getragen wird. Diese Bahre wird übrigens nicht wie bei den Habe usw. als die unheimliche Sache am Grabe fortgeworfen, sondern wieder mit nach Hause genommen, und dient dann, ohne daß man weiter an die sonstige Verwendung zum Leichentransport denkt, zum Tragen von Lehm und Material beim Hausbau, Kornfortschaffen usw. Dagegen legen die Leichenträger bei den Kabre vor dem Gange ihre Kleider ab.

Es besteht eine — „blau“ genannte Grabgrube für die Alten und Erwachsenen und eine für verstorbene, unerwachsene Kinder. Die Geschlechter werden nicht getrennt, dagegen in verschiedener Weise gebettet: Frauen auf der rechten, Männer auf der linken Seite;

Frauen mit dem Gesicht nach Sonnenuntergang, Männer nach Sonnenaufgang, beide die Hände unter dem Kopfe. Wenn ein Leichnam zerfallen ist, werden die Knochen in den Hintergrund der Grabhöhle geschoben. Leichnam wird nach Leichnam hineingeschoben, bis die Katakombe unten von alten Knochen, oben von jungen Leichen ganz angefüllt ist. Dann wird eine andere Blau in den Fels gemeißelt, die alte aber für immer geschlossen.

Ehe der Leichnam aufgebahrt und fortgetragen wird, hält man ihm eine Schale mit Wasser an die Lippen. Ferner wird in einer Nische im Grabe, d. h. in der stollenartigen Katakombe, am Stollenansatz, eine Schüssel mit einem geopferten Huhn aufgestellt. Von anderen Grabbeigaben sah und hörte ich nichts.

Die Gräber werden immer mit großer Sorgfalt geöffnet und geschlossen. Ueber dem Höhlenschacht liegt immer eine Steinplatte, die mit Lehm fest am Boden angekittet ist. Darüber ist ein Steinhaufen von 50 bis 75 cm Höhe aufgeschichtet. Ehe das Grab geöffnet wird, klopft man anmeldend mit einem Stein an die Platte. Opfer werden an den Gräbern nie dargebracht. Nach der Bestattung ist man im allgemeinen mit der Sache fertig, und der Gedanke von Tod und Wiedergeburt im neugeborenen Kinde schließt für die Leute den Kreislauf ausgezeichnet ab, und — wo der Neger nicht zu denken braucht, da tut er es sicherlich nicht, — sicherlich nicht ohne Zwang und notgedrungen in so schauerlichen Sachen wie Tod und Begräbnis. — Das Trauerzeichen besteht im Haarabschneiden.

In dem Gehöfte, in dem der Verstorbene lebte, und zwar im Durchgangshause, errichteten die Söhne einen kaum fußhohen Tonkloß. Darüber opfern sie ein Huhn und kleben Federn daran. Kumude (Mehrz.: kumulla) ist sein Name. Wenn mehrere Tote in einem Hause zu verzeichnen sind, so ist eine Anlage von mehreren solcher Klöße vorhanden, von denen ein jeder einen Verstorbenen repräsentiert. In diesen Lehmhäuschen sollen nach Angabe der Kabre die Seelen der Verstorbenen Aufenthalt nehmen. Dort opfert man Hühner — zumal in der Regenzeit — und bittet die Verstorbenen, Krankheit fernzuhalten, Saaten zu segnen, und derartiges mehr. Vor allen Dingen versäumt wohl niemand den kassando-ui genannten Tag. Wenn das Korn in die Aecker gebracht ist, versammelt der Pater familias am Morgen die gesamten Angehörigen, Männlein und Weiblein, schlachtet über dem Ahnenplätzchen Huhn und Hahn und betet dazu um reiche Ernte und Gesundheit im Hauswesen. Danach wird im gleichen Raume gegessen und auch tüchtig Bier getrunken. Aber ehe man die Speisen anrührt oder die Bierschale zum Munde führt,

stellt man für die Toten auf die Lehmklößchen reichen Anteil an Essen und auch ein Schälchen Bier, damit sie von allem auch genießen können. An diesem Tage wird getanzt, aber nicht gearbeitet.

Dieser Kassando-ui wird noch mehrfach im Laufe des Jahres wiederholt, zumal, wenn das Sorghum fußhoch steht. Diese Bittopfer und Bittfeste finden aber mit dem Ende der Regenzeit ihren natürlichen Abschluß. Die eingeborenen Kabre sind übrigens weder reich noch entwickelt genug, um wie andere Stämme mit der Nutzung der Ernte bis zu einem großen Totenfeste und Totendankopfer warten zu können. Aber ein solches Fest wird doch begangen, und zwar von jedem Familienvater oder Familiengroßherrn, wenn die Ernte endgültig eingebracht ist. Die Veranstaltung heißt hudu-ui und ist in der Tat ein Totendankopfer. Aber genau entsprechend den primitiveren Formen der Negerseele hat das Dankfest bei weitem nicht die Bedeutung und Betonung der Bittfeste. Weshalb sich noch groß anstrengen, wenn die Sache ja, im Grunde genommen, erreicht ist! Also gibt es keine große Familienzeremonie, sondern der Familienvater gießt einfach mit Wasser gemengtes Kornmehl über die Lehmklößchen und dankt für die Ernte. Gleichzeitig bittet er, daß es immer so bleibe, resp. guter Erntesegen fortlaufend eintreffen möge.

Des weiteren opfert man über den Kumulla, wenn im Hause jemand krank wird, und bittet, daß die üble Krankheit doch weichen möge. — Aber das, was man nach dem ganzen Glaubensaufbau annehmen sollte — daß nämlich an dieser Stelle auch Opfer für Schwangerschaft lange steril bleibender Frauen oder für glücklichen Geburtsverlauf stattfinden — das scheint nicht geübt zu werden. —

Eine eigenartige Einrichtung religiöser Zugehörigkeit in den Kabregehöften sind die Isulle (Einz.: nsoa), das sind etwa mannshohe, konusartige Tonsäulen, die fast stets in der Schlafhütte des Hausherrn dem Hintergrunde zu aufgerichtet sind — meist zwei an der Zahl (auf einem unserer Architekturcroquis sind es ausnahmsweise drei) einem rechten, der oben spitz ausläuft und als „Mann" bezeichnet wird, und einem linken, der oben eine Dille und leichte Ausschalung eingedrückt aufweist, und der auf die Bezeichnung „Weib" getauft ist. Hinter diesen zwei Isulle, d. h. zwischen ihnen und der Hauswand, wird in der Trockenzeit Feuerholz zur Nutzung für die feuchte Jahreszeit aufgeschichtet. Von diesen beiden Isulle, die der Form nach ganz den Tongebilden vor den Tambermaburgen gleichen, aber höher sind, behaupten die Eingeborenen, nicht mehr das „was" und „wie", „wozu" und „warum" zu wissen. Man stelle sie eben

auf, wenn man die Hütten baue; es sei Brauch, sie zu errichten; Opfer bringe man nicht dar. In der Tat sah ich auch keinerlei Spur von Blut, Haar oder Federn, so daß man danach an die Unwissenheit glauben und annehmen muß, daß das Bewußtsein für ihre Bedeutung schon lange erstorben ist. — — —

Bedeutend deutlicher ist eine andere Art konischer Bildungen, die in tonnengewölbten Vorbauten des familienväterlichen Wohnhauses errichtet sind; das sind die sogenannten djammena (Einz.: djammenu). Sie sind verbunden mit religiöser Scheu vor einem Vogel, der unserer Forschung ein alter Bekannter war, vor dem Kronenkranich (bei Mande = komma). Wenn irgend jemand Gelegenheit dazu hat, sucht er im Busch einen Kronenkranich zu erlegen, nimmt ihn heim und schneidet ihm den Kopf ab. Der Vogel selbst wird verspeist, der Kopf aber im Vorraum unter Opferung eines Huhnes vergraben. Dabei bittet man die Kuleni (Einz.: kulajo = Kronenkranich), die jungen Keimpflänzchen nicht auszurupfen. Ueber dieser Stelle des Kopfgrabes errichtet man die djammena genannten Tonkegel. Gewöhnlich baut man deren zwei (natürlich über zwei Köpfen) und gibt ihnen auch den Namen: Mann und Weib. Wenn die Saatzeit naht, opfert man da und bittet, daß die Kronenkraniche die junge Saat nicht schädigen möchten.

Vor den Häusern befindet sich die ssondo (Mehrz.: ebenso ssondo) genannte Einrichtung, d. i. ein Töpfchen, das auf einem Gabelholze ruht. In dem Topfe sind zwei kleine Tonklümpchen so angebracht, wie die Tonknaufe in den Herdschalen der Soroko-Bosso usw. am Niger, die die Aufgabe haben, die Kochtöpfe zu tragen. — Merkwürdigerweise sind die Amulettöpfe der Kabre auch der Kocherei gewidmet oder stehen wenigstens mit ihr in Verbindung. Sie haben nämlich die Aufgabe, die Pflanzungen des Saucenkrautes vor Diebstahl zu schützen. Es wurde mir mit aller Bestimmtheit gesagt, daß das ihr einziger Zweck sei, und daß die Ssondo n u r die Saucenkrautpflanzungen und sonst keinerlei Kulturanlage vor Diebstahl schützen. Hühner- oder andere Opfer werden den Ssondo nicht dargebracht.

Auffallend — ich muß das immer wieder betonen — ist bei allen diesen Gebirgsstämmen der absolute Mangel an Amuletten. In Wahrheit scheinen sie sich insgesamt sehr wenig mit dem Glaubenskleinkram abzugeben. — — —

Wenn kein Regen fiel, kamen alle Okola unter dem Baume, der den Tanzplatz der Esapa überschattete, zusammen und machten dort vier kleine Erdhäufchen in kleinem Kreise. Das nannte man Assida.

Da wurde Bier ausgegossen und ein Schaf angebunden. Man bat um Regen, und wenn der Regen kam, tötete man aus Dankbarkeit das Schaf. Man betete dabei zu Eso; aber wenn Eso keinen Regen sandte, wurde der Hammel auch nicht geschlachtet. Der Beruf des Regenmachers war unbekannt. Junge Leute wurden zu dieser Zeremonie übrigens nicht zugelassen.

Desgleichen erfolgte ein Gebet zu Eso, wenn eine Frau trotz längerer Verehelichung ohne Nachkommenschaft blieb. Dann band ihr der Gatte einen Ziegenbock ans linke Bein und hieß sie ein Huhn über den Kopf halten. Er führte sie am frühen Morgen zu einem Nimma-taka, d. i. einem Kreuzweg. Da stand sie, das Huhn über den Kopf haltend, von Sonnenaufgang bis gegen Mittag; Gatte und Gattin beteten zu Eso (= Gott) um ein Kind. Wenn die Mittagszeit nahe war, pflegte das Huhn zu verscheiden, und das wurde als Zeichen angesehen, daß Eso die Bitte erhört hatte. Dann schnitt der Mann dem toten Huhn und dem lebendigen Bock an gleicher Stelle den Hals ab und wiederholte das Gebet. Beide gingen nun nach Hause. Wurde das Kindchen dann geboren, und war es etwa ein Jahr lang herangewachsen, dann wurde fast die gleiche Zeremonie als Dankopfer wiederholt. Diesmal hatte aber das Kind das Huhn auf dem Kopfe und den Ziegenbock am Bein. Beide Tiere wurden geopfert.

Eine sehr merkwürdige und für mich nicht aufgeklärte Sache ist es mit den Alloa, einer Art Geistern, die niemals jemand gesehen, gehört oder gespürt haben will. Diese Alloa sind im Busch und haben dort eigene Dörfer inne. Im allgemeinen tun sie niemand etwas zu leide, und man merkt sie auch gar nicht. Nur eines kommt vor: Zuweilen — wenn auch ganz selten — beginnt jemand im Busch am ganzen Leibe zu zittern. Gewöhnlich stirbt er ganz kurze Zeit danach. Man sagt von ihm: er habe die Alloa gesehen! — — —



Mobagehöft in Nord-Togo.
(Gezeichnet von Fritz Nansen.)

Vierzehntes Kapitel.

Die Moba.

Inhalt: Die Moba als Gurmavolk; ihre Beziehungen zu den Jarsi und Fulbe; der Typus eines schlichten und biederen, nach uralten Gepflogenheiten lebenden Bauernvolkes; im besonderen: Ehe, Geburt, Kindheit, Krankheit, Tod, Orakel, Gott, Seele, Bauerntum, Erntefeste, Saatfeste, Gewitter, Regen.

Moba; Volk, Kleidung, Jarsi.

Das Volk, Kleidung, Wohnung. — Nach der Nord- und Nordostgrenze der deutschen Kolonie Togo zu wohnen Völkerschaften, die ihrer Verwandtschaft nach zwischen den Mossi und Gurma stehen, und die vor dem Mandingo-Tschokossieinfall wohl einen Uebergang zu den Konkomba-Bassari repräsentierten. Die Stämme, die diese Gebiete bewohnen, sind: 1. Die Kussassi, die ihren Wohnsitz an der Grenze der englischen Kolonie haben. Ihre Brüder lernte die Expedition im französischen Gurunsigebiet kennen. Ich selbst machte ihre Bekanntschaft in Bogu, wo ein Trupp wandernder Kussassi durchkam. Diese Leute gehören ihrer Sprache und ihrem Gesamttypus nach in eine Gruppe mit den Dagomba-Mampursi-Natengaleuten, also den eigentlichen Mossi. 2. Die Gurma von Bargu oder Borgu in der Nordostecke der Kolonie, die im allgemeinen als reinere Gurma bezeichnet werden können. Sie sind Bluts-, Sprach- und Kulturbrüder

der Pamaleute und weichen von den Fada-Gurmatypen nur insofern ab, als sie die Mobasprache angenommen und durch schwierige Vergangenheit, schlechte Lage des Wohnsitzes, mangelhafte Volksdichte, einen offenbaren Kulturverlust erlitten haben. 3. Die sogenannten Moba, die sich in Bogu selbst Moabijal (Sing. = Moab), in Nadjundi aber Bimoba (Sing. = Bimba) nennen.

Diese Moba, wie sie von den umwohnenden Stämmen genannt werden, sprechen ebenfalls einen Gurmadialekt, haben aber z. B. die Praefixe zum Besten der Mossisuffixe aufgegeben, sie nehmen also sprachlich eine Stellung zwischen den Gurma und Mossi ein. Die Moba werden regiert von Gurma-„Fürsten", unter denen zumal die Kandindileute eine größere Anzahl gestellt haben. Aber diese Fürsten machen durchaus keinen sehr fürstlichen Eindruck mehr, sondern sind zu dem berühmten Typus der echt afrikanischen Dorfschulzen herabgesunken. Von der aristokratischen, tyrannischen Hofhaltung der Mossi ist hier nichts zu sehen, und der Herr Fürst lebt in seinen Distrikten ebenso behaglich wie jeder gute, deutsche Dorfschulze unter seinen Bauern. Soweit die ethnische Stellung der Moba zwischen ihren Nachbarn. Es wird sich Gelegenheit genug ergeben, hie und da auf diese Beziehungen hinzuweisen.

Die Moba sind ein kraftvolles, wohl recht gutmütiges und biederes Bauernvolk, dessen Anschauungen, Sitten, Arbeitsprodukte und Lebensweise als durchaus urwüchsig bezeichnet werden müssen. Etwas urwüchsig und ungeschlacht sind auch ihre äußeren Formen. Aber sonst prächtige Menschen. Als wir ihre herrlichen Tänze in Bogu betrachten konnten, drängte sich uns allen der Gedanke auf, daß der größte Teil dieser wohlgeformten Tänzer in einem deutschen Garderegiment recht gut Aufnahme finden könnte. Leider entspricht das Ebenmaß der Weiblichkeit nicht gleicherweise der Körperschönheit der Jünglinge und Korpulenz wie Dürre treten allzu häufig auf, um das Mittelmaß der weiblichen Mobaschönheit über das Durchschnittsniveau der Afrikanerinnen einsetzen zu können.

Im übrigen ist eine Betrachtung und ein Studium der Körperformen der Moba weder bei Weibern noch bei Männern durch übermäßigen Kleiderputz gehindert. Das Weib trägt eine fein beflochtene Grasschnur oftmals um die Lende geschlungen und weiß ihre Geheimnisse durch ein wenig Laubwerk zu verhüllen. Ueber die wenigen Schmucksachen, die sie sonst trägt, sei weiter unten berichtet. — Der Mann hat nicht viel mehr notwendig, um seine Alltagstoilette anzulegen. Er besitzt ein trichterförmiges, spitzes Säckchen aus Baumwollstoff, das bindet er mit einer Schnur um die Lenden. Ebensolche Säck-

chen sind am Niger bei Bussa üblich. Es dient dazu, den Penis zu bergen, der den Moba das einzige erscheint, was der Mann vor den Augen der Welt zu verbergen hat. Mit dem Säckchen ist die Aufzählung der Mobamännerkleidung (wenigstens für Alltags) beendet. Nur Häuptlinge und ganz wenig sehr reiche, moderndenkende Familienälteste legen sich die Hembjacken der Mossi an.

Allerdings sieht man häufig die reichere Mossikleidung, aber ihre Träger sind zumeist nicht Moba, sondern Angehörige anderer Völkerschaften, die unter den Moba leben. Ihrer zwei sind besonders häufig: Fulbe und „Jarsi". Den Jarsi will ich hier einige Worte widmen. In allen größeren Mobaortschaften trifft man wohl mehrere Familien dieses Volkes, das als Jarsi (Sing. Jarga) sowohl von den eigenen Angehörigen als von den Moba bezeichnet wird. Die Jarsi gelten nicht eigentlich als Fremde, sondern als eine obere Schicht, als eine gebildete Kaste, die aber nicht durchaus abgeneigt ist, seine Frauen aus dem Mobavolke zu wählen. Die Moba-Jarsi erklären sich als eng verwandt mit den Jarsi des Mossilandes und betonen ihre Abstammung von den Mande mit großer Entschiedenheit. Ja, es scheint so, als ob sie sich hier im Mobagebiet entweder noch besser auf ihre Vergangenheit besönnen oder freier über ihre Stellung im Völkerkreise sprächen. Denn während ich im Wagadugugebiet mühsam aus ihnen herausholte, daß die dortigen Jarsi Fofana seien, antworteten die Jarsi des Mobalandes mir stolz und frischweg, sie seien Kone- und Fofanaursprungs, und zwar die letzten Nachkommen des alten Königsgeschlechtes aus Wagadu. Die Jarsi der Moba sprechen einen Mandedialekt, der den Diullasprachweisen zuzuzählen ist.

Die wirtschaftliche Stellung der Jarsi unter den Mobas wird deutlich durch das Wort Symbiose bezeichnet. Die Jarsi bauen wohl auch ihre Aecker, stellen doch aber anscheinend kein selbständiges Farmbetriebswesen dar. Sie sind daneben Händler und treiben ein wenig Viehzucht. Sie stehen den Mobafürsten oder Bürgermeistern hilfreich als Berater zur Seite — sie kommen bei alledem sicher nicht zu kurz, aber sie sind durchaus nicht von der Art der blutsaugenden Kioque oder der europäischen Galizier des Mittelalters. Vielmehr ergänzen sie das etwas weltfremde Bauerntum des Mobavolkes in einer recht sympathischen Weise und stechen dadurch angenehm von den (wie so oft in diesem Teil des Sudan) neben ihnen her wandelnden Fulbe ab, die zwar mit etwas Vieh aus dem Norden hier einwandern, nachher aber, wenn das Fulberind eingegangen ist, sehr geschickt die Viehzucht eines Mobagebieters in ihre Hände zu spielen wissen. Daß dann Unregelmäßigkeiten vorkommen müssen und somit in vergangener Zeit häufig



Geschmückte Mobajünglinge beim Herbst-Erntefestreigen.
(Leo Frobenius phot.)

vorgekommen sind, glaubt jeder, der die guten Fulbe kennt, den alten Moba herzlich gern. Diesen Fulbeherren gegenüber fällt auch hier der Diullatypus der Jarsi angenehm auf. — — —

Soweit der grobe Umriß des Mobavolkes. Verfeinern wir die Züge nun in den Einzelheiten. —

Das Mobaland ist ein schönes Fleckchen Erde. Es ist nicht reich, aber es ist nicht so arm an fließendem Wasser wie die nördlichen Nachbargebiete; durch eine Bodenwellung ist die öde Gleichförmigkeit gebannt; es muß auch fruchtbar sein; als wir von Norden in das Nadjundigebiet einrückten, waren wir erstaunt über den Stand des Sorghums, das wir nie vorher in dieser Schönheit, Höhe und Fruchtschwere gesehen hatten. Das Mobaland war außerdem für uns aus Timbuktu Kommenden seit dem Niger das erste Gebiet, in dem die Borassus häufig war und dem Lande einen Charakterzug gab. In der Regenzeit müssen große Talflächen weit überflutet sein.

In dieses liebenswürdige Landschaftsbild fügen sich die Mobaortschaften bequem und charakteristisch hinein. Ein Dorf der Moba ist keine geschlossene Siedlung. Im Gegenteil! Sie ist so weit auseinandergezogen wie nur irgend möglich. Jedes Gehöft liegt für sich und ist in einem kleinen Ackergut gelegen, repräsentiert somit eine wirtschaftliche, und wie wir gleich hinzufügen können eine architektonische Einheit. Die Entfernung der Gehöfte voneinander ist sehr verschieden. Ich hatte den Eindruck, als ob sie in unsicheren Gebieten, wie z. B. in Nadjundi, das den raublustigen Sanga recht nahe liegt, näher aneinandergeschmiegt lägen als z. B. in dem recht gemütlich und sicher über die breite Paßsohle ausgebreiteten Bogu.

Das Mobagehöft mag dem ersten Eindruck nach nicht anders ausschauen als irgendein Gehöft des westlichen Sudan, das Rundhütten hat. Im ersten Augenblick mag es scheinen, als ob zwischen einem Gehöft der Malinke und einem solchen der Moba oder Mossi überhaupt kein Unterschied bestünde. Und doch ist das Mobagehöft durch einige Charakterzüge ausgezeichnet, die ihm eine ganz bestimmte Stellung im Kreise der Sudanarchitektur anweisen. In einem der nächsten Bände wird dies dargelegt werden.

Moba; Geburt, Kindheit, Ehe.

Geburt, Ehe, Kindheit.*) — Das kleine Kind wird etwa zwei Jahre hindurch am mütterlichen Busen genährt. Es mag dann und wann kürzer, dann und wann länger währen, aber nach dieser Periode tritt wohl, wenn die Mutter jung ist, im allgemeinen eine

*) Die Hinzufügung B. D. und N. bedeutet: Bogu, Dapong, Nadjundi, d. h. die Orte, an denen die Aufzeichnung erfolgte.

neue Schwangerschaft ein. Ist die Mutter aber schon älter, d. h. hat sie schon ihre drei bis vier Kinder geboren (von denen allerdings meist ein bis zwei sterben), so ergibt sich ein früheres Beenden des Stillens von selbst. Mit zwei Jahren hat sich das Kindchen auch schon ganz bequem an Breinahrung gewöhnt, so daß die Mobakinder den Stämmen, die lange Stillungsperioden für notwendig erachten, den Beweis erbringen, daß auch schwarze Kinder von sich aus nicht höhere Ansprüche an ihre Mütter stellen als europäische.

Knaben bekommen nach drei, Mädchen nach vier Monaten vom Vater einen Namen. — Hier finden wir die merkwürdige Zahl drei für das männliche, vier für das weibliche Geschlecht, die auch den Mande noch bekannt ist, und die wir in manchen Punkten (z. B. in der Zahl der Tätowierungsschnitte) bei den Togovölkern noch häufig wiederfinden werden. — Nach drei oder vier Monaten also tritt der Vater der Kinder mit seinem Sprossen vor das Gehöft, ruft alle Kinder, die in der Nähe sind — oder auch von ihren Angehörigen zu dieser kleinen Festlichkeit schon dahin gesandt sind — zusammen und sagt ihnen den Namen seines kleinen, neuen Gehöftbürgers. Danach müssen die anderen Kinder den Namen wiederholen, womit die eigentliche Namengebung abgeschlossen ist. Die Kinder tragen ihn dann schon nach Hause und in die kleine Welt eines Mobadorfes.

Die Wahl des Namens folgt im allgemeinen wohl alten Traditionen. — So bezeichnet man ein Kind, dessen Geburtstag gleichzeitig der Todestag eines hervorragenden Dorfgenossen war, als Tenkuma. — Sitaga nennt man einen Knaben, der gleichzeitig mit einem sehr starken Regen auf die Welt kam. — Ist das Kind, das an solchem Regentage geboren wurde, dagegen ein Mädchen, so erhält es den Namen: Putaga. Tschintchande heißt ein Kind, dessen Geburt die Mutter beim Gange durch die Farmen überraschte; Pololo oder Pororo nennt man ein Kind, das im Gehöft, aber außerhalb der Hütte, also auf dem Hofe, geboren wurde. Zwillinge werden mit Nuledi angeredet. Man ist sehr zufrieden, wenn solche erscheinen, denn die Moba stehen auf dem soliden Standpunkt, „daß man ja heiratet, um Kinder zu bekommen." Dabei unterscheidet man Kian (den ersten Knaben), Biga (den zweiten Knaben), Konjibba das erste Mädchen) und Konduga (das zweite Mädchen von Zwillingen). — Auch albinische Kinder haben ihren eigenen Namen. Ein Albinomädchen wird Popisni, ein Albinoknabe Djemmongo genannt. — Sifore ist ein Knabe, der zur Kriegszeit geboren wurde. Burringhaba ein Mädchen, das erscheint, wenn der Vater im Kriege ist. (D.) — —

Irgendwelche Verunstaltung des Kinderkörpers wird im übrigen vor dem sechsten Jahre nicht vorgenommen. Dann allerdings erfolgt die erste Tätowierung, die Gesichtstätowierung, schlechtweg als Tamparra oder Tampara bezeichnet. Sie ist bei den einzelnen Stämmen recht verschieden. Die Dapongs z. B. haben sechs parallele Backenlängslinien; die Boguleute haben, Mann und Weib, den linksseitigen Backenquerschnitt, und der Mann drei, das Weib vier Backenlängsschnitte. Die Tamango haben den Unterschied der Männer- und Frauentätowierung in genau der gleichen Weise, haben aber, und zwar beide Geschlechter, statt des einen linksseitigen auf beiden Seiten Backenquerschnitte. Damit ist die Skala der Tätowierungs-Variationen, soweit ich sie zu beobachten imstande war, erschöpft.

Diese Markung ist das einzige, was an den Kindern vorgenommen wird. Jede andere Stammeszeichnung und Nationalverschönerung erfolgt in späteren Lebensjahren. Die Kinder erfreuen sich auch hier eines sorglosen Daseins. Sind sie noch klein, so kriechen sie in den Höfen herum oder kleben an den Müttern wie bei allen Sudannegern. Die Knaben beginnen mit drei (?) Jahren das Ziegenhüten, eine auch hier sehr beliebte Tätigkeit, die weiblich Gelegenheit bietet, auch die Natur jenseits der väterlichen Farmgrenze einmal gründlich auszukundschaften. Ich habe in diesen Ländern immer gefunden, daß die ziegenhütenden Bürschlein den Eindruck außerordentlicher Lebenskraft und Gewecktheit machten. Das liegt nicht allein im Alter begründet; denn gleichaltrige Stadtkinder gleichen Volkes erschienen mir stets als von ganz anderer Art. Vielmehr liegt in dem Ziegenhüten eine Erziehung, die für die kleinen Afrikaner ganz besonders geeignet ist. In dieser Periode toben die Burschen sich gründlich aus; das stählt den Körper, der durch die später eintretende Ackerarbeit zwar auch gefestigt, aber plump wird. Das Ziegenhüten aber führt zur Elastizität. Dann ist es auch eine Zeit urwüchsigen Studiums. Der Bursch bildet die Beobachtungsgabe bis zu jener Schärfe aus, die mir bei diesen Landkindern oft auffiel. Er lernt, ohne selbst Hochwildjagd betreiben zu können, den Pirschgang, Fährtensuchen usw., lernt alle Pflanzen und Tiere dieses Landes kennen, fürchten, schätzen, je nachdem. Es ist eine autodidaktische Schulung. Die Aelteren unterrichten die Jüngeren über alles.

Derart wächst das Wissen spielend in den jungen Stamm hinein. Zuletzt ist aber mit diesem jugendlichen Ziegenhüten auch die Erziehung zum sozialen Organismus verbunden. Die Burschen

zwischen drei und neun Jahren hängen als Genossenschaft zusammen, daß es nur so eine Freude ist. Ich hatte einmal bei einem anderen Stamme der Gurma-Gruppe Gelegenheit, mich abends nach dem Marsche über die Tätigkeit der Ziegenjungen zu unterhalten, und erfuhr von den Alten, es sei bei ihnen streng verboten, daß ein Bube sich über den anderen bei seiner abendlichen Heimkehr beschwere. Davon wollten die Alten nichts wissen. „Wenn die Buben beim Ziegenhüten nicht miteinander auskommen, dann streiten sie sich später als Bauern noch mehr" — so ungefähr lautete der Ausspruch eines der Alten, dem die anderen durchaus beistimmten.

Der kleine Bursche hütet vom dritten bis zum neunten oder zehnten Jahre die Ziegen; dann aber gibt der Vater ihm eine kleine Hacke in die Hand. Nun ist es mit dem Herumflanieren, Buschstudium und Jägerspiel zu Ende, und es wird für ihn der Grundsatz aktiv: Nun aber lerne im Schweiße deines Angesichts für deinen Vater und dich das tägliche Brot zu verdienen. Der Bursch wird Farmknecht.

Das Spiel der kleinen Mädchen währt bedeutend länger. Vor dem neunten oder zehnten Jahre braucht das Kind kaum die Hütte zu fegen, am Tage stampfen zu helfen, Mehl zu reiben, den Kochtopf zu beaufsichtigen. Sowie aber einmal im weiblichen Jugendleben die Arbeit angefangen hat, geht es auch unaufhaltsam weiter, und während der Knabe vom ersten Tage des Ziegenhütens bis zur ersten selbständigen Ackerbestellung gut seine 12 bis 15 Jahre Lehrling, Junggeselle und Meistervertreter ist, verstreichen für das Weib vom ersten Stubenfegen bis zum ersten Kindbett kaum mehr als fünf bis sechs Jahre. —

Das bedeutsamste Moment in der Periode der Ausbildung der Jugend ist das große Fest der Körpertätowierung. Die Moba kennen keinerlei Beschneidung oder Einschneidung der Geschlechtsteile, sei es beim männlichen, sei es beim weiblichen Geschlecht — darin stimmen sie ganz mit den Stämmen von Faba Gurma überein. Wohl aber besteht ein Fest, das genau den Beschneidungsfesten anderer Völker entspricht, also als Reifefest anzusprechen ist.

Diese Veranstaltung findet etwa im November/Dezember jedes Jahres statt. Dann wird die Tamparra-lege, die Tätowierung der Burschen- und Mädchenleiber, vorgenommen. Alle Burschen im Alter von 14 bis 16 Jahren werden dazu versammelt. Die Arbeit wird von dem Quantia-quorre oder Quantia-quolle genannten Meister ausgeführt, und zwar in der Nacht. Das Motiv des Musters ist ungemein charakteristisch. Wir haben es später bei den Kabre

und anderen Stämmen wiedergefunden. Nachdem die Operation vollendet ist, werden die Burschen in eine Hütte gebracht, die ausdrücklich zu diesem Zwecke hergestellt ist.

Diese Hütte, die quan-kiego, besteht aus Sekkoplatten von Sorghum oder Hirsestrohgeflecht und ist über Stangen zusammengefügt. In diesem Gebäude bleiben die Jungen unter der ständigen Aufsicht der Quantia-quorre etwa drei Monate lang. Am frühen Morgen essen sie gemeinsam im Quan-kiego; dann schwirren sie aus zur Jagd, und was sie erlegen, das bildet ihre Nahrung. Die Leute wollten mir sogar weismachen, diese Jagdbeute repräsentiere ihren ganzen Nahrungsstoff. Ich sah aber in den Kochtöpfen eines solchen Quan-kiego Spuren von gutem Brei mit schöner Pfeffersauce — woraus ich entnehme, daß eine Beziehung zu den gutmütigen Müttern doch aufrechterhalten wird.

Allerdings dürfen die Burschen angeblich nicht mit Weibern zusammenkommen, sollen nichts mit Frauen und Mädchen zu tun haben und solche nicht sehen. Aber wenn sie die Weiber im Busch — wo sie ihr Holz sammeln — treffen, so fügen sie ihnen doch kein Leid zu, sondern wenden sich nur ab, um eine andere Richtung einzuschlagen. Auf keinen Fall dürfen die Burschen in dieser Zeit irgendein Mädchen oder irgendeine Frau beschlafen, was ihnen vor und nach dieser Zeit bedingungslos gestattet ist.

Gegen Abend kehren die Burschen in ihre Quantia-quorre zurück und bereiten das Essen. Danach singen sie viel und tanzen auch. Die Gesänge sind anscheinend nicht sonderlich geistreich oder irgendwie religiöser Natur. Die ganze Sache trägt vielmehr einen durchaus sexual-sozialen Charakter, denn während die Burschen ihre drei Monate draußen in dem Sekkohause verbringen — sitzen die tätowierten Mädchen im Elterngehöft und warten dort die Heilung ab.

Die ganze Veranstaltung entspricht also vollständig den gleichen Sitten der Mandevölker, daß man sich nicht dem Eindruck entziehen kann, Sitten gleichen entwicklungsgeschichtlichen Ursprunges vor sich zu haben. Es ist die gleiche Geschlechterteilung in Busch und Dorf, die gleiche Sekkohalle für die Burschen, der gleiche Aufsichtsdienst für sie, die gleiche Aussendung in den Wald während des Tages und die gleiche Singerei und Tanzerei während der kühlen Abendstunden. Auch die Jahreszeit (zwischen Ernte und Saat) ist die gleiche. Nur haben wir bei den einen operativen Eingriff in die Geschlechtsorgane, bei den anderen eine Stammesmarkung. Also die Uebereinstimmung ist eine durchgehende, und es bleibt nun nur die Frage zu erwägen, was älter ist, Tätowierung oder Beschneidung.

Es ist sehr wichtig, ein Volk gefunden zu haben, das in altherkömmlicher Weise statt der sonst bedingten Beschneidung die Tätowierung übt. — — —

Nach der Tätowierung lassen die meisten Mädels und Burschen sich noch von geübter Hand durch Splitterschläge die oberen vier Schneidezähne zuspitzen. Man findet das häufig, aber nicht durchgehend. — Sind diese verschiedenen Markungen vorgenommen — so gilt der junge Bürger oder die junge Bürgerin als ehereif. (D.)

Ehereif hat hier nichts gemein mit dem Begriff des Geschlechtsgenusses. Wir werden sehen, daß bei diesen, wie bei allen benachbarten Stämmen, der jugendliche, voreheliche Beischlaf als eine so unwesentliche Sache angesehen wird, daß niemand daran denkt, ihn zu meiden oder ihn zu verbieten. Die Ehe dagegen ist ein sozialer Begriff, eine soziale Einrichtung, die nach bestimmten Gesetzen geregelt ist. Und das regelnde Gesetzessystem ist auch hier wieder kein anderes als der Totemismus.

Die Form des Moba-Totemismus ist gut erhalten, aber seine Lebenskraft scheint schwach zu sein. Die gute Erhaltung spricht daraus, daß, wo ich auch von totemistischer Bildung hörte, die beiden Hauptpunkte betont wurden: 1. Die Familie ißt ein oder mehrere Tiere nicht. 2. Ein Mann darf nicht ein Mädchen heiraten, das die gleichen Totemtiere hat. Also Exogamie. — Die schwache Lebensform aber erkennt man daran, daß in mehreren Teilen des Landes der bewußte Totemismus aufgegeben ist, und daß die Burschen sich einfach nicht um ihn kümmern wollen, sondern sich damit begnügen, Mädchen aus anderen Dörfern zu heiraten, ohne auf das eigene oder des Mädchens Totem zu achten, oder diese Frage überhaupt in Erwägung zu ziehen. — Wenigstens wurde mir in Bogu diese Angabe zuteil, und wer auf solcher Reise mehrere Völker vergleichen will, muß sich oftmals auf Wiedergabe solcher Mitteilungen beschränken, da es an Gelegenheit mangelt, sie nachprüfen zu können.

Die übliche Bezeichnung für Speiseverbot, Totem (also kissi bei den Mossi, tanna der Mande usw.), ist koarri oder quarri oder kori (Plur.: auch kori). Koari heißt bei den Songai Dorf. Es ist also das Wort, das auch in Fada Gurma gleichen Sinn und gleiche Bedeutung hat. — Das verbreitetste Koarri in Nabjundi war korri = der Schakal (Plural: korrimba). — Eine Umfrage bei einigen alten Herren in Nabjundi ergab folgende Angabe über die totemistischen Ehebeziehungen: Je ein Gatte hatte zur Gemahlin:

1. Eine Frau aus Bamsirri-ba. Deren koarri war: tajento (Plur. tam(o), das Pferd).

2. Eine Frau aus Dapong-ku. Deren koarri war: sangua (Plur. sanguandi, der Hund).
3. Eine Frau aus Nadjundi selbst. Deren koarri war: njobi (Plur. njobi, die Schildkröte).
4. Eine Frau aus Dapong-ku (oder Dapöngu). Deren Speiseverbot war: mui (Plur.: ngumi, der Esel).
5. Eine Frau aus Kantinti. Deren koarri war wieder der Hund.
6. Eine Frau aus Djona. Deren koarri war auch wieder sangua, der Hund.

Einen einzigen Mann fand ich in Nadjundi, der dem Schildkrötenclan angehörte und eine Frau aus dem Schakalclan, die aus Nadjundi gebürtig war, geheiratet hatte. In Dapong wurden mir als „quarre" angegeben:

1. tobaga, eine grüne Schlange,
2. sangwandi, der Hund,
3. njaba, der Kaiman.

Die herrschende Familie in Dapong hatte als quarra buaga, den Hund, eine Häuptlingsfamilie in Konboge dagegen buong, den Esel, und tam, das Pferd. Die Boguleute gaben aber zum größten Teil an, ihre quarra aufgegeben und auch vergessen zu haben. Und trotzdem erklärten auch sie mit unverkennbarer Deutlichkeit, wer sein quarri kenne, müsse auf jeden Fall darauf achten, daß er kein Mädchen beschlafe, das dem gleichen Speiseverbote folge, und habe das natürlich noch mehr zu beachten, wenn er ein Mädchen als Frau heimführen wolle.

Nun die anderen Ehesitten, wie sie mir in Dapong geschildert worden sind: Der Bursche, der heiraten will, wählt sich im allgemeinen sicherlich keine reife Schöne aus, sondern hat sich dem Landesbrauch zufolge vielmehr an ein kleines Mädchen von etwa zwei Jahren zu halten. Er will ja nicht aus Liebe heiraten. Liebe hat nach urwüchsiger Mobaansicht nichts mit Ehe zu tun. Der Bursch wählt deshalb seine zukünftige Frau erstens nach totemistischer Anschauung aus einem anderen Clan, dann nach dem Stande, nach Familienansichten und so weiter. Diese Stände und Berufe sind nach Nadjundiangabe:

1. Fürsten = djeffere (Plur. djeffere-mba);
2. Vornehme = nimo (Plur. nimomba);
3. Hörige = jombo (Plur. jombi);
4. Sklaven = djatotirri (Plur. djatota);

nach Bogumitteilung aber:

1. Vornehme = burkina;
2. Lederarbeiter = banjab;

3. Schmiede = sa (Plur. saw);
4. Hörige = matonga;
5. Sklaven = jomboge (Plur. jommi).

Die Boguleute haben für Vornehme auch die Bezeichnung: burkina, (Plur. barbidjam).

Nach solcher Volksschichtung richtet sich der junge Mann bei der Wahl seiner Braut. Um einmal auszutasten, ob er jener Familie auch recht ist, sendet er zunächst an die Eltern der noch an der Mutterbrust liegenden Auserwählten eine Last Holz zum Feuermachen. Aus der Miene, aus Worten oder der freundlichen Aufmunterung resp. dem kalten Dämpfer, mit denen dies aufgenommen wird, ersieht er, ob er zu weiterer Sendung übergehen kann. Nun schickt er Huhn und Korn. Das schwiegerelterliche Paar teilt das in der Weise, daß das Huhn und das Holz dem Vater, das Korn der Mutter zufällt. Mit der Annahme der zweiten Gabe gilt die Sache als abgeschlossen.

Der Angabe meiner Berichterstatter zufolge wäre damit die erste Leistung erledigt und würde ein „Erarbeiten" der Braut nicht Sitte sein. Die Moba haben mir gegenüber bestritten, daß die jungen Leute auf den Feldern des Schwiegervaters arbeiten müssen, um dadurch die Braut zu gewinnen. Wenn das der Fall ist, so widerspricht es den Sitten der meisten älteren Völker Nordtogos, und da die Regierung die Brauterarbeitung verboten hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Moba mir den Gebrauch nur verheimlicht haben. Andererseits spricht für die Wahrheit der Angabe, also für das Fehlen der Brauterarbeitung die Sitte, daß der junge Mann vom Augenblick der Ueberweisung der ersten (oben erwähnten) Verlobungsgeschenke an, seine Schwiegereltern meiden soll. Hierin kann Jarsieinfluß sich bemerklich machen.

Also nachdem durch Annahme des Verlobungsgeschenkes die Zustimmung der Eltern des kleinen Mädchens festgestellt ist, kümmert sich der junge Mann nicht mehr um seine Braut. Erst wenn sie erwachsen ist, nähert er sich dem schwiegerelterlichen Hause wieder, und zwar mit fünf verschiedenartigen Geschenken: erstens mit fünf Hühnern, zweitens einem Hund, drittens einem Hammel, viertens vier Perlhühnern, fünftens neun Körben Korn. Die Verwendung dieser Geschenke ist folgende: Vor dem Gehöft des Brautvaters stehen zwei hauptsächlich religiöse Kultvorrichtungen. Erstens ditante, das ist ein Erdkloß, zweitens jobobere, das ist ein auf ein Gabelholz gesetzter Topf. Der Jobobere bekommt bei dieser Gelegenheit nichts; der Ditante aber wird mit Opfern reich beschenkt, erst mit zwei Hühnern und dem Hammel, später mit dem Hunde. Die anderen Gaben werden teils so-



Mobajünglinge im Herbst- und Erntetanzfestschmuck.
(Leo Frobenius phot.)

gleich zu Speisen bereitet und teils im Hühnerstalle und Speicher aufbewahrt, um gelegentlich zu Opferungen verwendet zu werden.

Nach Abgabe oder Uebersendung dieser Geschenke wird dem jungen Ehemann die Braut zugeführt. Er denkt nicht daran, sich ein unberührtes Mädchen zu wünschen. Denn irgendein Vorzug wird nicht in der Jungfrauenschaft gesehen. Vielmehr weiß der junge Mann, daß das Bräutlein schon in allen Fahrwassern der Liebesflut gesegelt ist. Denn ein junges Mädchen, mag es nun verlobt sein oder nicht, hat volles Recht zu geben und nehmen, was dem jugendlichen Körper Genuß bereitet. Nur kann man sicher sein, daß es einen bestimmten Mann meidet — nämlich den zukünftigen Gatten.

Versteht es sich also von selbst, daß solcherart befruchtetes Bäumchen auch vor der Zeit dann und wann ein Früchtlein trägt — so stört auch das in keiner Weise die Empfindung des dabei schon unter 100 Fällen 99 Mal unbeteiligten Bräutigams. Im Gegenteil: wenn ein Mädchen einen Sprossen mit in die Ehe bringt, so ist das gleichsam ein Zeugnis ihrer Fruchtbarkeit und wird das natürlich mit behaglicher Genugtuung begrüßt. Außerdem ist es ein unerhoffter Familienzuwachs, der immer erwünscht ist.

Wenn ein unverheiratetes Mädchen schwanger wird, so erfolgt die Entbindung im Hause der Mutter, während die junge Frau im Hause des Gatten niederkommt (immer vorausgesetzt, daß die Wehen nicht im Felde oder außerhalb des Heimatsgehöftes eintreten). Die Gebärende legt sich nicht auf den Rücken, sondern stützt den mit der Brustseite der Erde zugewandten Körper auf Ellenbogen und Knie (also Knie-Ellenbogen). Zwei alte Frauen assistieren als Wehmütter. Die eine hockt auf der Seite der Kreißenden und preßt ihr den Leib, die andere erwartet mit ausgestreckten Händen die Frucht.

Nach dem Erscheinen des Kindes erfolgt eine gründliche Reinigung des Neugeborenen wie der Mutter durch Wasserwaschungen. Danach fettet man das kleine Körperchen reichlich mit zerlassener Schibutter ein. Die Mutter wird aber einer sehr gründlichen Massage unterworfen, damit „alles Blut herauskommt!“ Die Nachgeburt (= barre) wird in einen Topf gefüllt und mit diesem in der Geburtshütte vergraben. Die Nabelschnur heißt njoru. Sie wird während der Entbindung möglichst lang mit dem landesüblichen Rasiermesser abgeschnitten. Dann wird Kwam (d. h. Schibutter) in einem alten Topfscherben oder ausgedienten Topf gewässert, und der Leib des Kindes sorgsam damit eingefettet — in der üblichen Weise, d. h., indem die Daumspitze der Masseuse um die Nabelwurzel herum drückend streicht. Das hat zur Folge, daß die Nabelschnur meist ohne Eiterung etwa am

dritten Tage nach der Geburt abfällt. Ist das geschehen, so wird im Innern der Hausmauer in Brusthöhe ein Loch gekratzt, die abgefallene Schnur hineingelegt und das Loch dann wieder mit Erde verschlossen.

Nachdem der Geburtsakt ohne Zwischenfall abgelaufen ist, macht der glücklich Vater gewordene Ehemann ein Geschenk: ein weißes, ein schwarzes und ein rotes Huhn. Davon wird ein Gericht hergestellt und in drei Teilen vergeben. Den ersten erhalten die beiden alten Frauen, die Hebammendienste leisteten, den zweiten bekommen die Kinder, den dritten die alten Leute der benachbarten Gehöfte. Ferner erhält „bidante" ein Huhn.

Sogleich nach glücklicher Geburt sendet der Gatte aber auch eine Botschaft an die Mutter der Braut, die so über den Verlauf, Art des Sprossen usw. näheres erfährt. Und die Großmütter haben ihrerseits ihre Teilnahme durch ein Geschenk zu beweisen, das aus zwei Töpfen besteht: der eine enthält Schibutter, der zweite aber soll in den folgenden Tagen als Wassertopf für Wäsche des Kindes und seiner Mutter dienen. — Im übrigen hört mit der Geburt des Kindes für den Ehemann die Pflicht auf, sich scheu von den Schwiegereltern zurückzuziehen, eine Pflicht, die ihm (siehe oben) mit Ueberwindung des ersten Verlobungsgeschenkes erwuchs. (D.) — — —

Moba; Krankheit, Tod, Orakel, Gott, Seele.

Krankheit, Tod, Orakel, Gott, Seele. — Für Kranke und besonders für erkrankte Alte scheint sehr gut gesorgt zu werden. Hat der Alte Kinder, so begeben sich diese nach verschiedenen Seiten zu orakelkundigen Leuten, die sich besonders guten Rufes erfreuen. Vor allem gilt es ja, sich zu vergewissern, um was für eine Krankheit es sich handelt, welche Aussichten der Verlauf der Krankheiten bietet, und auch um weisen Ratschlag aus weisem Munde zu gewinnen. — Die Moba kennen angeblich nur zwei Orakelformen. Die Kauri- und Steinwürfe-Orakel der Mossi scheinen zu fehlen.

Das erste Orakel ist das Djabbaqueag: eine Mischung des Erdorakels mit dem Stockorakel der südöstlichen Stämme. In die Erde werden vier parallele Linien gekratzt, die vom Orakelnden ausgehen. Dieser ergreift dann mit beiden Händen einen Stock und stößt ihn auf die Erde — wieder und immer wieder, bis der Stock festgebannt ist. Aus der Lage der Stoßpunkte zwischen den vier senkrechten Linien erkennt der Weise dann die Sachlage und das, was zu raten ist.

Das zweite Orakel ist das Djabbaquam, hat eine gewisse Aehnlichkeit mit den Würfelorakeln anderer Stämme, die auch allerhand gleichen Kram durcheinanderschütteln und dann auswerfen. Die Form des Djabbaquam ist aber doch eigenartig. An etwa 30 bis 45 Zenti-

meter lange Fellschnüre sind Zehen von Ziegen und Schafen, Affenhände, Köpfe und Füße von kleinen Vögeln, Antilopenhörnchen, kleine eiserne Nachahmungen von Sklaveneisen, Eisenglocken, in Schlangenform zusammengebogene Eisenbändchen und anderes Zeug angebunden, an je einer Fellschnur immer ein Gegenstand. Der Orakelnde nimmt zunächst alle freien Enden der Lederschnüre als Bündel in die Hand, so daß die Gegenstände zur Erde hängen. Dann schüttelt er das Bündel, wobei sich natürlich die Gegenstände verhaken, und da viele Krallen und Spitzen dabei sind, so verwirrt sich natürlich das Bündel am unteren Ende. Nach gehörigem Schütteln teilt der Orakelmann die freien Enden in zwei Teile. Jede Hand ergreift ein Bündel. Er zieht sie auseinander und beobachtet nun, welche Gegenstände sich untereinander verhakt haben. Er entwirrt die Unordnung. Dann legt er das Ganze wieder zusammen, verwirrt alles aufmerksam zum zweiten Male, und setzt dies fort, bis er endlich ein klares Urteil über die Sachlage gewonnen hat, das er nun dem geduldig Zuschauenden und auf Auskunft Wartenden mitteilt.

Gleichwie welche Auskunft erzielt ist — immer wird im Falle ernsterer Erkrankung ein Opfer dargebracht. Im Hofe jedes Gehöftes befindet sich ein padere genannter Platz. Er steht unter persönlicher Aufsicht des Familienoberhauptes, das, wenn es alt genug ist, auch selbst die Zeremonie verrichtet. Am Padere befinden sich vier Erdhügelchen, das erste für Jendu, das zweite für den Vater, das dritte für die Mutter und das vierte für den Großvater des Gehöftsherrn. Jendu ist Gott.

Hierzu, d. h. zu dem „Jendu", dem Gotte, habe ich eine Bemerkung zu machen: Ich habe dem Vorhandensein der Vorstellung von einem aktiven Gotte in Innerafrika alle nur denkbare Skepsis entgegengebracht. Ich habe an die Existenz einer solchen Idee nicht geglaubt und gemeint, einerseits den mohammedanischen und andererseits den christlichen Einfluß für alle Vorstellungen von einem Gott, der aktiv handelt, dem geopfert wird, verantwortlich machen zu müssen. Dem Neger ist Gott doch sonst immer zu hoch, zu weit, zu gleichgültig! Zum ersten Male erlitt diese m e i n e Ueberzeugung eine Erschütterung, als ich mich mit den Leuten von Fada Gurma unterhielt. Da hörte ich von Opfern zu „Gott" aus dem Mund von Leuten, die in schroffstem Gegensatze zum Islam und weit jenseits jeder christlichen Einflußsphäre der J e t z t z e i t leben. Darauf fand sich in Wagadugu doch auch mancher Anhaltepunkt für eine alte Gottesvorstellung, bei den Moba das ausgesprochene Gottesopfer. „Jendu" dürfen wir also auch jedenfalls als „Gott"

in Anspruch nehmen. Wenn wir nun nachher über die Bassariten uns unterhalten, wird die Gottesvorstellung in bestimmter Form umschrieben werden können.

Jendu und die Ahnen, die Geister der Vorfahren, die Quem, treten bei den Moba meist gemeinsam auf — so wie hier auf dem padere. Wenn nun das Orakel mitteilt, daß Jendu oder der Vater oder die Mutter oder der Großvater des Familienoberhauptes die Krankheit herbeigeführt hat, so bringt ein Alter ein Opfer auf dem betreffenden Erdkloß des Padere dar. Solches Opfer verrichtet bei den Moba übrigens immer ein älterer Mann, wenn angängig ein jüngerer Bruder des Vaters, anscheinend nie ein junger Mann. Der Opfernde ergreift das Huhn, schneidet ihm die Kehle ab und ruft dabei den Namen des Quem an. Der Opfernde spritzt das Blut gegen das Hügelchen des Krankheitserregers, läßt das Opfertier zubereiten und ißt als erster im Familienkreise von dem Fleische. Der Kranke, dessentwegen das Opfer dargebracht wird, nimmt an dieser Mahlzeit nicht teil.

Wenn ein Alter gestorben ist, wird er aus dem Hause hinausgetragen. Auf dem Hofe wäscht man den Leichnam und bahrt ihn dann vor dem Gehöft auf. Er liegt nun lang ausgestreckt auf einer Sekkoplatte. Dann werden die Trommler gerufen, der Tote noch einmal gewaschen und dann ein Opfer für ihn verrichtet. Eine Ziege und zwei Hühner werden geschlachtet. Der Opfernde ruft den Toten bei Namen und sagt zu ihm: „Hier hast du deine Wegzehrung!"

Darauf bindet man die Sekkoplatte zusammen, so daß der Leichnam nun ausgestreckt darin liegt. Inzwischen wurde das Grab ausgehoben. Es ist ein enger, nach unten erweiterter Schacht. Für die, die den Hund nicht essen, wird ein Seitenstollen unter der Erde hingeführt, nicht aber für die, die den Hund auf der Speisekarte führen. Der Angabe der Boguleute nach werden Frauen auf der Seite liegend (Hand unter dem Kopfe) mit dem Gesicht nach Westen, Männer mit dem Antlitz nach Osten, die linke Hand unter der linken Backe, Kopf nach Norden, bestattet. Während die Alten mir diese Angabe in Bogu machten, derzufolge die Leichen mit der Körperachse nach Norden gerichtet werden, wurde mir die Lagerung in Mangu von Mobaleuten so auseinandergesetzt, daß (gerade umgekehrt) der Kopf nach Süden, die Beine nach Norden gelegt würden. Und zwar wurde mir die Belehrung in Mangu sehr klar vor Augen geführt. Einige Moba waren so freundlich, mir eine Probelagerung vorzuführen, zu welchem Zweck sie extra ein Grab aushoben — ein tüchtiges Stück Arbeit, bei dem mir zweierlei auffiel: erstens, daß

sie sich in der eben bezeichneten Lage ins Grab legten, zweitens daß sie ein bretzelförmiges Doppelgrab herstellten.

Die Leute legten sich selbst in die Grube. Die Sache war gar nicht mißzuverstehen: rechts der Mann, links die Frau. Ich stellte den Leuten vor, daß doch nicht immer Mann und Frau gleichzeitig sterben, daß dies doch im Gegenteil ein recht seltenes Vorkommnis sei. Der Einwand berührte sie nicht im geringsten: Man baue eben ein Doppelgrab. Dann wies ich darauf hin, daß bei der Beschaffenheit der Erde die eine leere Seite des Grabes doch auch bald einstürzen müsse. Das ward zugegeben. Ich fragte dann noch andere Moba und erhielt später sogar in Bassari von den Mobaleuten, die mir Hauptmann Mellin in freundlicher Weise sandte, die Auskunft, daß allerdings für den zuerst sterbenden Teil eines Ehepaares meist ein Doppelgrab hergestellt werde, wenn der andere darin auch nie Aufnahme finde.

Oben ward schon bei der Form des Grabes der Unterschied zwischen denen, die den Hund essen, und denen, die ihn verschmähen, vermerkt. Ich habe noch von einem zweiten gehört: Während nämlich die Hundeverzehrer sich in der letzten Tracht auf ein neues Penisfutteral beschränken, ja sogar oft auf dieses auch noch verzichten, trachten die Hundeverschmäher danach, noch zu Lebzeiten ein „katang" zu erwerben, um darin begraben zu werden. Das „Katang" ist ein einfaches, langes Hemdkleid. Es heißt bei den: Malinke = kassa-nke; Bammana = suffano; Fulbe = kassanke; Mossi = tiemes-fugo oder: kiemse-fugo; Haussa = kassa-nke. (?) — — —

Die kleine, hier seltene Bussangsijacke mit Aermeln und Turnüre heißt bei Moba = kienkienn, ist bei Bammana und Malinke unbekannt, heißt bei Mossi und auch bei Dagomba = banagare. Der kleine, ärmellose Ueberwurf heißt bei den Bammana = bulluma, fehlt bei den Malinke, ist aber bei den Habe sehr beliebt und bei ihnen Brust- und Rückenteil doppelt.

□ □

Es ist ein Lebenswunsch der Hundeverschmäher, in einem solchen Kleid bestattet zu werden, und sie halten sehr fest an dieser Sitte, die offenbar mit dem Zuflusse von Jarsifamilien zusammenhängt.

Alte Leute läßt man einen Tag lang über der Erde; junge dagegen setzt man am gleichen Tage bei. Für alle Toten des Dorfes gibt es einen gemeinsamen Kirchhof — da sind viele Steinhaufen,

hie und da ein Hackenstiel, ein Topf, ein alter Mahlstein, durch dessen durchgeriebenen Boden ein Stock gesteckt ist. Ist der Leichnam in seine Grube gebettet, die Grube oben geschlossen, dann kehrt die Familie heim, und die Zuschauer zerstreuen sich. Zu Hause aber wird gekocht. Die beiden Hühner und die Ziege, die vorher für den Toten geschlachtet wurden, werden nun bereitet. Man ißt. Dann errichtet man den djinjong, über den nachher zu reden sein wird, und ordnet den Platz zum zeremoniellen Tanz. Für alte Frauen wird während der Nacht getanzt, für alte Männer aber von morgens bis zum Abend — also tagsüber. (B.)

Die geistigen Bestandteile der Menschen zerfallen nach Angabe der Moba in:

1. nareng = das Leben (entspricht dem in der Mande);
2. jamso(m) = das Denken (entspricht dem miri der Mande);
3. fam = die Seele (entspricht dem ndjia der Mande).

Wenn der Mensch stirbt, bleiben Jamso(m) und Fam nicht in der Erde, sondern gehen fort. Fam und Jamso(m) eines Toten erscheinen den Lebenden im Traume als Menschen. Sie äußern Wünsche, Klagen über Vernachlässigung, geben Ratschläge, warnen. Im allgemeinen ist der Aufenthalt der Seele das Land Bingo, d. i. das Land, in dem Fada Gurma liegt, das Land, aus dem die Moba ihre Herkunft ableiten. Ein Seelenwanderungs- und Wiedergeburtsglaube besteht in ganz ausgesprochener Form. Und zwar kehrt die Seele eines Verstorbenen in den neugeborenen Kindern der eigenen Familie wieder.

Ahnenbilder kommen vor. Ihr Name ist kikirri (Sgl.: kikirriga). Wenn jemand häufig Ahnenopfer verrichtet hat, diese ihm aber nichts genutzt haben, so daß seine Verhältnisse sich ständig verschlechtern, statt sich zum Guten zu entwickeln, so wendet der bedrängte Mann sich zuletzt an einen gut beleumundeten Erdorakler. Der gibt ihm dann wohl den Rat, eine Holzfigur, eine Kirriga, nach dem Bilde seines verstorbenen Vaters oder seiner toten Mutter herzustellen und über dieser Figur dann ein Ahnenopfer zu verrichten. Der Mann kommt dem Rate dann sicher nach und schnitzt eines der rohen Gebilde, die man in vielen Gehöften auf den Opferplätzen, auf den Padere, herumliegen sieht. Ihre Eigenschaft als Ahnenfiguren ist unleugbar. Ihnen wird als Vertreter der Toten geopfert. (B.) —

Moba; Bauerntum, Erntefest, Saatfest, Gewitter, Regen.

Bauerntum. Erntefest. Saatfest. Gewitter. Regen. Besitz. Handwerk. Die Moba sind ihrer Wirtschaftsführung nach ausgesprochene Kleinbauern. Farmbestellung, Farm-

wirtschaft sind bei ihnen das A und Z der Lebensbetätigung. Danach sind bei ihnen auch die großen Feste angelegt, eines nach, eines vor der Periode im Jahre, in der gesät und geerntet wird. Die Acker- oder Erntearbeit einer Saison findet im November/Dezember ihr Ende. Die Saatarbeit der nächsten Bestellungsperiode beginnt im April/Mai. Demnach findet ein großes Fest, das Fest Birig, im Dezember, das andere, das Fest Daquog, im (wenn ich recht verstanden habe) Mai statt.

Vom Feste Birig — das genau dem Bassiga der Mossi entspricht — erzählen die Moba folgendes: In uralter Zeit hatten die ersten Menschen einen Acker bestellt. Als die Frucht dann aber eingeholt wurde, war sie so gut wie mißraten. Sie litten nun Hunger. Darum veranstalteten sie ein Opfer. Sie errichteten einen Holzpfahl und schichteten darum Steine auf. Sie nannten das Tunguane. Sie nahmen dann drei der Steine fort und opferten am Mittelpfahl und auf jedem der drei Steine ein Huhn, zusammen also vier Hühner. Danach legten sie die Steine wieder auf ihren Platz am Mittelpfahl. — Und im nächsten Jahre hatten die Menschen eine sehr gute Ernte. Deshalb behielten die Bimoba das Fest bei. —

Mit dieser harmlosen Ueberlieferung begründen die Moba die Veranstaltung, von der Gurmaleute übereinstimmend sagen, sie würde in Bingo ebenso ausgeführt wie im Mobalande. Der Ngabig, d. i. der Häuptling jedes Gebietes, veranstaltet das Opfer. Er gibt die Anweisungen, anscheinend auch die Opfertiere dazu her. Aber er opfert nicht selbst; das fällt vielmehr dem Osa-ke-man-tung-wang zu, einer Art Oberpriester, der gewöhnlich ein jüngerer Bruder des Vaters des Ngabig ist. — Einen Teil der Zeremonie dieses Festes, zumal die Festtänze, habe ich miterlebt. Einige Maßnahmen waren dagegen schon getroffen, nachdem die Expedition von Dapong aus in Bogu eintraf.

Das eigentliche Opfer durch den Osa-ke-man-tung-wang ist gleichzeitig mit einem Orakel verbunden. Wenn der Opferer die Schlachtzeremonie vornimmt, sind, glaube ich, alle Gehöftsbauern anwesend. Der Priester schneidet einem Huhn nach dem anderen den Hals durch und läßt es dann sterbend auf dem Boden umherflattern. Als Orakelzeichen ist entscheidend, wie es hinfällt. Verendet es, auf dem Rücken liegend, so ist das ein gutes Wahrzeichen; verendet es aber auf der Brust, so deutet das darauf hin, daß im nächsten Jahre mancherlei Schlimmes zu erwarten steht, als da sind: Krieg, Epidemien oder Hungersnöte. Alle Zuschauer sind daher auf den Aus-

gang dieses Orakels ganz besonders gespannt; und da sehr viel darauf ankommt, so ist ein gut Teil Mogelei an der Tagesordnung. In dem Falle, daß die allgemeine Lage eines Tieres als Brustlage, also als recht schlecht bezeichnet werden muß, findet der Priester doch noch immer den Hinweis auf die Rückenlage, indem er bemerkt, der Flügel sei verdreht, oder der Fuß liege nach der anderen Seite, oder der Schlachtschnitt sei nicht geglückt; oder aber er entdeckt zu spät, daß das Huhn von vornherein nicht als Opferhuhn geeignet gewesen wäre, da einige Federn, wie jetzt nachträglich auffalle, eine falsche Farbe hätten. Jedenfalls, der gute Osake-man-tung-wang fühlt sich auf jeden Fall verpflichtet, die Aussichten für die Schicksale des nächsten Jahres als sehr günstig hinzustellen, um die guten Leute nicht unnötig zu ängstigen. Und deshalb übt er die schöne Kunst: corriger la fortune.

Das Blut dieser Opferhühner trinken, so sagen die Moba, die Ahnen, die Quem; und darauf, daß es sich hier überhaupt um manistische Ideen und manistische Zeremonien handelt, deutet schon das Gebet, das der opfernde Priester während der Kultushandlung ausspricht. In diesem ruft er nämlich die sämtlichen Ahnherren des Ngabig an und teilt ihnen mit, daß dieses Opfer für sie bestimmt sei. Im übrigen folgt der frommen Opfer- und Orakelbehandlung ein feierliches Opfermahl. Das Fleisch der Hühner wird als Zutat zu einer guten Breispeise aus frischem Sorghum bereitet, und der Oberpriester ißt dann von allen anderen Gehöftsgenossen den ersten Bissen. Erst wenn er diesen heruntergeschluckt hat, greifen auch die anderen in die Speisen hinein.

Der allgemeine Verlauf des Festes ist folgender: Am ersten Tage wird von allen Frauen aus der ersten Feldfrucht der Ortschaft das erste diesjährige Dam (= Hirsebier) bereitet. Das nimmt alles Interesse sehr in Anspruch, denn das Pokulieren spielt bei der Sache eine sehr bedeutende und sogar zeremonielle Rolle. Am zweiten Morgen früh erfolgt das große Opfer durch den Osa-ke-man-tung-wang, danach die Bereitung der Opferspeisen, und gleich darauf das Opfermahl. Wenn ich nicht falsch verstanden habe, opfert übrigens jeder Gehöftsherr oder Familienälteste ebenfalls für seine Ahnen. — Ein kurzes Tänzchen vor dem Häuptlingsplatze schließt den Morgen ab.

Abends ist dann das große, allgemeine Tanzfest. Alles kehrt wieder zum Marktplatz zurück. Denn auf dem Marktplatz, der abseits des Dorfes liegt, ist auch das Tunguane errichtet, und aus dem Steinhaufen ragt die Stange empor, an deren Spitze eines der



Orakelnder Moba.

(Zeichnung von Fritz Nansen.)

am Morgen getöteten Hühner baumelt. Die Bilder, die sich nun entwickeln, sind von einer Urwüchsigkeit, die alles übertrifft, was ich im „zivilisierten“ Sudan gesehen habe.

Unter einigen alten Bäumen hocken Frauen, meist ältere, neben tüchtigen Töpfen duftenden Bieres. Die jungen Weiber haben sich auf einer Seite versammelt und schwatzen und plaudern zunächst, ungeduldig den Beginn der allgemeinen Tanzerei erwartend. Einige kleine Mädchen sind schon ganz ungeduldig und fangen hie und da an, paarweise ihre Sprünge auszuüben. Alle blicken zum Dorf hinab, ob „sie“ nicht bald kommen. — Der Marktplatz liegt an dem Talrande, man kann weit über das Tal hinsehen. — Da unten liegen weit verstreut die Gehöfte zwischen den abgeernteten Feldern. — Die Sonne nähert sich der Hügelkante mehr und mehr.

Dann klingen aus dem Tal hie und da rhythmische Töne etwa wie Gongschläge, nur nicht so weich und ein wenig blechern. Man hört es von hier, man hört es von da schallen. Kleine Grüppchen dunkler Gestalten, deren weißer Schmuck in der Sonne glitzert und blitzt, tauchen auf und vereinigen sich. Hie und da hat sich ein Trommler zu einer Gruppe gefunden und marschiert nun im Tanzschritt einer Kette voran. Hier zieht eine solche Kette durch die Felder, dort eine, drüben noch eine. Dann vereinigen sich einige Ketten; immer enger ziehen die Gruppen sich zusammen, und zuletzt, nahe dem Marktplatze, der heute Tanzplatz ist, haben sich alle Tänzer zu einer einzigen, langen Schlange vereint, die nun, geführt von den Trommlern, im Tanzschritt und einheitlich rhythmischer Bewegung herankommt.

Man braucht kein Wilder zu sein, um an diesem Anblick Wohlgefallen zu finden, und ich verstehe sehr wohl das glückliche Aufleuchten, das über die Mienen der Mobaweiber beim Hinschauen auf Väter, Gatten und Brüder fliegt. Die fast einheitliche Tracht steht den Burschen ausgezeichnet. Die Einheitlichkeit wird um so markanter, als stets auch alle Bewegungen rhythmisch einheitlich ausgeführt werden.

Hier eine Beschreibung der Tracht:

Auf dem Kopf ein Kalebassenhelm, „djabba“, mit einer Kinnschnur, die aber nicht unter das Kinn gelegt, sondern mit dem Munde gehalten wird. Die Kappe trägt, in der Mitte aufgenäht und festgeklebt, zwei Antilopenhörner oder zwei Büffelhörner, oder in Ermangelung dieser wohl ein paar Hörner aus Holz, seitwärts außerdem zwei Ohren. Sie ist mit Kauri besetzt, so daß sie mehr als Helm, denn als Kappe erscheint. Um den Hals geschlungen ist „lane“,

eine Kauri-Muschelschnur. Auf der Brust hängt „ligi pimpan", d. i. wieder eine Kauri-Muschelschnur. Ueber den Oberarm sind Ringe geschoben, von denen nach hinten gestreifte und mit Kauri besetzte Antilopenschwänze ragen. Mancher hat zwei solcher Ringe an jedem Arm, mancher nur einen. Der Name ist: buquankinkan. Seltener sieht man dann noch Gunquapang, das ist eine Kaurikette, die über die Schulter geworfen ist und in eine kleine, kauribesetzte, runde Scheibe ausläuft. Im Nacken sitzt Djammer, d. i. wieder eine kleine, mit Kauri besetzte Kalebassenkappe, von der ein Wedel nach hinten wegragt. Lange Kaurischnüre hängen von ihrer Spitze herab. Djammur wird mit einer Schnur um den Hals gebunden. Vorn am Kehlkopf führt von ihr eine andere Schnur nach unten und zieht hier die Verbindungsschnur des Gürtels Bumpugu bis zum Nabel herauf. Bumpugu ist ein dick gewulsteter Lendengurt, der hinten auf dem Kreuz aufliegt, vorn aber an der Schnur, mit der er zusammengebunden ist, durch die Halsschnur, wie gesagt, emporgezogen ist bis zum Nabel. Ueber das Gesäß hängt der Fellstreifen Buong; der Penis ist gehüllt in das übliche Zeugfutteral-pun. Ein Schweifüberhang heißt: bellambanbere. Alle Männer sind bewaffnet mit Bogen, Köcher, Spannmesser (= parabege) und Armschutz (= parbuge). Vom Köcher herab hängen Djuore, Amulette von Tierschwänzen, und auch wieder Kauriketten. Vor allem hat jeder die schwere Eisenglocke Dumu und den über den Daumen gestreiften Schlagring Dunken in der Hand.

In diesem Aufzuge kommt die tanzbare Männerschaft einher. Die weißen Kaurischnecken heben sich von der dunklen Hautfarbe scharf ab und geben dem Bilde etwas außerordentlich Wirkungsvolles, zumal alle diese Leute gleichmäßig ernst, gleichmäßig in der Bewegung und fast gleichartig in der Tracht sind. Dazu denke man sich einen prächtigen, wundervoll gebauten Menschenschlag.

Diese Tänzer haben den Namen: Djellogo. Wie schon der Hörnerschmuck auf dem Helm andeutet, erklären sie sich für Darsteller des Quag oder Quoag, d. h. einer großen Antilope. Ich mache auf die Beziehung zur Mossisprache aufmerksam, die in der Pellogo die Pferdeantilope bezeichnet. Aber die Moba konnten mir selbst keine Auskunft über den Namen „djellogo" für ihre Tänzer geben. Im übrigen war auch aus den Bewegungen, die einheitlich ausgeführt wurden, die Natur dessen, was dargestellt wurde, deutlich zu erkennen.

Nachdem der lange Zug oben angekommen war, begannen die Leute sich zu einem weiteren Kreise zu ordnen, in dessen Mitte die Trommler Aufstellung nahmen. Um diese kreisten nun die Djellogo. Von

Zeit zu Zeit sprangen einzelne Tänzer aus der Reihe in den Kreis, um hier unabhängig von den einheitlichen Bewegungen der sie Umkreisenden kleine Einzeldarstellungen zu geben. Hier trat die Antilopenbewegung besonders klar zutage. Die Art, wie sie zur Seite blickten, wie sie zum Stoße den Kopf senkten, wie sie hüpften, dann die Lauf- und Springbewegungen — das alles war so deutlich, daß man das Urbild, das Rudelgebaren der Pferdeantilope, sogleich wiedererkannte.

Kleine, noch nicht tätowierte Knaben ahmten den Tanz außerhalb des Ringes nach und übten mit viel Fleiß. Nur tätowierte Burschen dürfen im Reigen mitspringen. Einige sind noch weniger reich geschmückt, denn jeder muß den Schmuck selbst herstellen, und das kostet Arbeit, will verdient und erlernt sein. — Dieser ganze Antilopentanz der Männer heißt: gungan; der Rundtanz wird als siag bezeichnet. Die einzelnen Taktformen haben eigene Namen, nämlich:

Quă quă quă quă quá-l, quă quă quă quă quá-l . . . . = quandjaquarri,

Quáu quáu quáu quáu . . . . = duguni.

Quăng quăng quă-l quăng quăng quă-l . . . . = ogatt.

Der Anmarschtanz hat den Namen: djogo.

Nach dem Birig tanzen die Djellogo noch zwei Monate lang diese Antilopentänze, den übrigen Teil des Jahres nur bei einer ganz außerordentlichen Gelegenheit, nämlich, wenn ein sehr angesehener Alter gestorben ist. Dann kommen die Djellogo im Tanzornat, errichten den djingdjong genannten Pfahl und hängen an ihm die Hörnerhelme auf. Danach tanzen sie mit Pfeil und Bogen um den Pfahl. — Dieser so geschmückte Pfahl erinnert unwillkürlich an die Pfähle, die viele Mande errichteten, um daran ihre Trophäen an gehörnten Antilopenschädeln aufzuhängen. —

Nachdem wir uns nun so lange bei den Antilopen darstellenden Männern aufgehalten haben, müssen wir auch der edlen Weiblichkeit unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Es lohnt sich heute! Denn die Mädchen und Frauen haben auch ihren Kreis gebildet und tanzen den Bumbate, einen Tanz, für den es schwer fällt, einen anständigen deutschen Namen zu finden, und ich weiß auch nicht, wie sich die bekannte griechische Muse, deren Geschäft es war, den Grazien im Tanze Konkurrenz zu machen, benommen hätte, wenn ihr der Bumbate zu Gesicht gekommen wäre.

Also die Damen Bogus stehen in aller ihrer natürlichen Harmlosigkeit, mit frischgepflückten Blättern geschmückt, im Kreise und klappen im Zweitakt in die Hände. Eine Dame löst sich aus dem Kreise, eine zweite, ihre Nachbarin, ebenfalls. Die beiden tanzen zweimal umeinander herum, und zwar Dos-a-dos. Wenn sie beim zweitenmal wieder mit dem Rücken einander gegenüber stehen, so fahren sie mit leichter Biegung des Oberkörpers, das Gesäß etwas zurückstreckend, gegeneinander, so daß es einen außerordentlichen Aneinanderprall, einen Ruck und einen klatschenden Laut gibt. Es gibt kleine Varianten und eine große Zahl von Feinheiten in diesem Tanz, die man erst bei längerem Zuschauen entdeckt.

Viele erachten es aber für eine besondere Schönheit, mit den aneinandergeschmiegten Hinterteilen einen Augenblick — einen ganz kleinen nur, ruhig stehen zu bleiben, was den Effekt dieser eigenartigen Stellung sehr erhöht. Die Schwierigkeit, die der Ausführung zugrunde liegt, nämlich richtig aufeinander zu stoßen — man fährt ja nach hinten, also ohne den anderen Teil gerade in dem Augenblick genau sehen und seine Bewegungen genau abmessen zu können, aufeinander zu — bringt eine gewisse Abwechslung in die Sache. Viele suchen einander mehr von der Seite, andere wieder durch stärkeres Vorbeugen sich mehr mit den Fleischteilen, die nach unten liegen, zu berühren. Jedenfalls bemüht man sich, den Stoß nie mit den Knochen, sondern mit der weichen Körperpolsterung aufzufangen.

Ist der Stoß gelungen, so führt man ihn nochmals aus, dann nochmals — die Nachfolgerinnen oder Nachbarinnen in dem klatschenden Kreise springen auch in den Zirkel und fordern hier dieses dort jenes Mädchen aus dem Reigen heraus. Nach einiger Zeit führen immer zwei bis drei sich abwechselnde Damenpärchen klatschend ihre Mimik aus. — Alle sind dabei ungemein vergnügt, erheben ein heiteres Geschrei, wenn ein Trick besonders mißlingt, und klatschen und singen miteinander ohne Ermüdung um die Wette.

Uebrigens haben die Damen an diesem Tage ihren schönsten Schmuck angelegt. In der Lippendurchbohrung prangt der Pflock aus Quarz, häufig ersetzt durch einen Nagetierzahn (von Klippschliefer oder dergleichen). Man sieht manches Schmuckstück, das sonst selten ist. An diesem Tage fiel mir in Bogu die große Menge bronzener, sagen wir besser in Gelbguß angefertigter Schmuckstücke auf. Außer sehr hübschen Armringen sah ich vor allem ein Ringgebilde, das von Sonnenstrahlen umgeben war, dann eine dreieckige am Rand mit Ringen verzierte Platte, und endlich einen Kreis, von dem nach unten hin meist zehn fingerartige Strahlen ausliefen. Alle diese Dinge

wurden auf der Brust getragen, das letztgeschilderte Stück besonders häufig von kleinen Mädchen. Später traf ich genau das Gleiche bei den Losso von Pesside wieder, aber bei diesen bestand das gleiche Ornament nicht aus Gelbguß, sondern aus feingeflochtenem Gras. Diese Gelbgußstücke stammen von den Konkomba.

Die Losso behaupten, ihre Schmuckstücke aus Gelbguß von den Tim aus Sokode erhalten zu haben. Die Moba erklärten ihren Besitz für uraltes Eigentum. In der Tat habe ich gerade die eigenartigsten Mobagüsse sonst nirgends gesehen, aber einige Armringformen in Nadjundi hatten entschieden große Aehnlichkeit mit den gleichen Gebilden im Mossiland.

Wir haben nun aber den beiden geteilt tanzenden Gruppen lange genug zugeschaut und wollen es jetzt nur noch miterleben, wie sich das Fest weiter entwickelt. Nachdem eineinhalb Stunden verstrichen sind, sind Männlein und Weiblein etwas erschöpft. Trommelei und Händeklatschen werden unterbrochen und alles strömt zu den großen Biertöpfen. Frauen und Mädchen sind jetzt damit beschäftigt, von dem Bier schalenweise an die Männer zu verkaufen. Auch kleine Kuchen werden in großer Menge erworben und vertilgt. Man schwatzt, schmatzt, schlürft. Hier ist eine Gruppe, da eine, ein heiteres Bild. — Zum ersten Male sah ich hier eine Sitte, die wir ebenfalls später bei den Tamberma wiederkehren sehen werden: besonders befreundete Leute, meist zwei Männer, seltener zwei Frauen, erwerben gemeinsam eine Kalebasse voll Bier und trinken es dann nicht abwechselnd, sondern gleichzeitig, wobei dann Wange an Wange gelehnt und die beiden Münder nach unten hermetisch aneinander geschmiegt werden müssen.

Spät abends zieht man heim. Aber in späterer Stunde soll es dann und wann noch einen Tanz geben, von dem ich in diesen Ländern nur selten hörte; die Burschen und die Mädchen tanzen nämlich gemeinsam, hier ein Paar, da eines. Die Mädchen fordern die Burschen zum Tanz auf und solche Aufforderung zum Tanze ist dann gleichzeitig eine Anregung zur Lagergenossenschaft. Ein Mädel, das bei diesem Tanze einem Burschen zum Gegenspiel aufgefordert hat, schläft mit ihm zusammen in dieser Nacht. —

Von dem zweiten Farm- oder Jahreszeitfeste, dem Daquog, das dem Naquobo im Kupelagebiet entspricht, kann ich weniger erzählen. Es ist eine Veranstaltung, die am Anfange der Regenzeit stattfindet. Alle Männer versammeln sich und bearbeiten die Aecker der Dorfhäuptlinge. Abends wird dann gut gespeist und emsig dem vom Häuptling gestifteten Hirsebier zugesprochen. Ein Tanz ohne beson-

deren Kleiderschmuck schließt das Fest ab. Wenn ich richtig verstanden habe, leitet diese unscheinbare Veranstaltung die Ackerbauzeit ein, sowie das große Birig sie abschließt. —

Gehen wir nun gleich zur Besprechung der Anschauungen über, die die Moba betreffend Jahreszeit und Jahreszeitenwechsel hegen.

Das Gewitter heißt sag(a), der Blitz njuguntu, der Donner satiani. Wer das verursacht, das weiß man nicht, und darüber scheinen die Moba sich auch nicht den Kopf zu zerbrechen. Wohl aber hat man von „glaubwürdigen" Leuten, „die das selbst erlebt haben", gehört, daß im Donner zuweilen Steine herunterkommen, die man sapiag nennt. Die Moba selbst haben solche Dinge auch nicht gesehen, aber die klugen Mossi, die dann und wann als Händler durch das Land ziehen, verstehen es, diese Donnerkeile aus den gespaltenen Baumstämmen zu holen. Sie nehmen sie dann mit sich fort und machen Zaubermittel daraus. — Wenn ein Haus vom Blitze entzündet ist, so ruft man Alte, die entsprechende Medikamente haben und Zaubermittel in die brennenden Gehöfte bringen, worauf das Feuer ausgeht. — Ferner sah ich eine hochaufgerichtete Stange mit einer Schlinge am oberen Ende, die den Zweck hatte, „Gewitter zu fangen". Mein Begleiter Nansen sah das Gleiche auf der Gurunsireise.

Auch gibt es Leute, die können die Gewitterregen zurückhalten, das sind die Sasurto (Sing. sasorte), richtige Regenmacher. Sie benutzen mehrere Instrumente dazu. Zunächst ist da Sieng, d. i. ein Saucentopf (bei Mossi lagga, bei Malinke belo), der mit glühender Asche gefüllt wird. Darüber wird Zauberpulver gestreut und der Name des Regens angerufen, sowie ihm verboten, niederzukommen. Darauf bleibt der Regen so lange aus, als der Zelebrierende es will. Dann gibt es aber auch noch bestimmte Zaubermittel, mittels derer das Gewitter gebunden wird. Besonders Leute, die viel reisen, üben solche Kunst emsig aus. — Mit dem Sieng kann der Regenmacher, was zuweilen sehr wünschenswert und nötig ist, auch Regen machen. Er schüttet dann die gewöhnlich darin aufbewahrte Asche aus und füllt ihn an ihrer Stelle mit Wasser. Wiederum kommt ein Zauberpulver darauf, folgt ein Anruf des Regens, Aufforderung zur Ausschüttung, und dann gießt es noch am gleichen Tage. — Bemerkenswert scheint, daß die Moba das Gewitter, das Feuer und Gott in einen, wenn auch unklaren Zusammenhang bringen. Das Bindeglied scheint das alte Feuerzeug gewesen zu sein, das heute ausgestorben und durch das im ganzen Sudan verbreitete Feuerschlagen ersetzt ist. Alte erinnern sich noch eines Rohrreibefeuerzeuges, das auf dem Quirl-

prinzip beruhte und den Namen jentuo-tullu-mu, d. h. Feuer Gottes führte. — — —

Sonstige Anschauungen, die eine überlegende Naturbetrachtung bedeuten, erscheinen mangelhaft ausgebildet, so daß wir die Mobabauern in dieser Hinsicht als sehr gleichgültige Menschen bezeichnen müssen. — Die Sonne hat für ihren Lauf zwei Wege: Tags geht sie den einen von Osten nach Westen, nachts geht sie „in etwas eingehüllt" auf dem anderen zurück. Der Hahn ist von Jendu angestellt, anzuzeigen, wann die Sonne zurückgeht. Wer die Sonne am Abend für die Nachtwanderung einwickelt, weiß niemand. Aber ebensowenig kann in bezug auf den Mond, seine Form- und Laufänderung etwas angegeben werden. — Eigentümlicherweise sollen die Moba- wie die Tambermastämme überhaupt keinerlei Fabel oder Legende besitzen, eine Angabe, die wir mit großer Skepsis aufnehmen müßten, wenn sie nicht von den Jarsi, die seit Generationen unter den Moba leben, bestätigt worden wäre. Die Jarsi sagten ebenfalls, sie selbst hätten Geschichten, die Moba aber hätten nichts Derartiges.

Ihrer praktischen Naturveranlagung entsprechend ist dagegen der Güterbesitz Mittelpunkt des Interesses und seine Reglung scharf beobachteter Gesetzmäßigkeit unterworfen. Wenn ein Gehöftsbauer stirbt und mehrere Brüder hinterläßt, so erbt der älteste Bruder alles. Dem fallen nun unbedingt alle Kinder, alle Mobilien und Immobilien zu. Nur von den Witwen gibt er je nach dem Bestande die eine oder andere einem jüngeren Bruder ab, damit sie ihm bei der Hausarbeit helfen. Wenn keine Brüder da sind, wohl aber Kinder, so empfängt der älteste Sohn alles bis auf die Frauen, die er nicht anrühren darf. Die Frauen können nie auf die Söhne übergehen, sondern erhalten in solchem Falle die Genehmigung, sich anderweitig zu verheiraten.

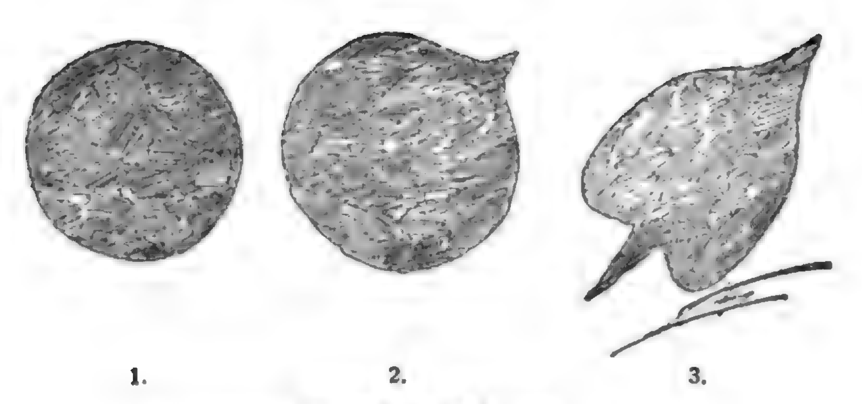
Das wichtigste Besitztum dieser Leute ist das nutzbare Ackerland. Das in dem und um den weitausgedehnten Weiler gelegene Farmland ist natürlich das gesuchteste, weil es leicht zu erreichen ist. Deshalb ist es stets in festen Händen. Das Buschland ist aber im allgemeinen frei, und dort kann sich einen Acker anlegen, wer will. Sowie aber einmal eine Stelle gerodet und in Kultur gewesen ist, ist sie unbedingt Eigentum des Bebauers oder seiner Erben, auch wenn sie einige Zeit brach liegt. Das Eigentumsrecht bleibt bestehen, solange es in der Erinnerung der Dörfler lebt und nicht ausdrücklich abgetreten ist. Wenn nun aber jemand im Dorfbezirk einen Landfleck neu bestellen will, der seit alters her der Familie X. gehört, aber brach liegen gelassen wurde, so muß er dazu die Genehmigung des Aeltesten der X.-Familie

einholen. Erhält er diese Erlaubnis und nutzt er sie auch ein Jahr lang aus, so gehört der Acker ihm und seinen Nachkommen, bis dererseits das Besitzrecht, sei es gegen Zahlung oder freiwillig, abgegeben wird. Ebenso verhält es sich mit dem Besitze des Sa oder San, des Schibutterbaumes, und der Quai, seiner Früchte. Die im Weiler stehenden Bäume sind fester Besitz, niemand darf ihre Früchte anrühren; jene aber, die draußen im Busch stehen, dürfen abgesammelt werden von jedem, der Zeit und Lust dazu hat.

Abgaben hat niemand zu liefern, wohl aber ist es üblich, daß der Bauer bei guter Ernte seiner Schwiegermutter einen kleinen Anteil sendet. Vielfach wird auch die Höflichkeit geübt, dem Häuptling einen Korb voll Frucht zu senden, doch ist das kein Zwang. — (B.)



Begräbnisplatz der Moba in Nord-Togo zwischen Bogu und Dapong.
(Leibl phot.)



Eisengeld der Bassariten.
1. der Bitjabaleute; 2. der Bena-Tjamba; 3. der Benaparba.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Bassari.

Inhalt: Die Bassariten, ein Gurmavolk, das aber nach verschiedener Richtung den Westenküstenvölkern ähnelt, das neben dem Farmbau mit ganz besonderer Emsigkeit dem Verhüttungs- und Schmiedegewerbe obliegt, das aber leider in der Sittenverderbnis und Anschauungsverrohung durch Betonung des Materialismus sich soweit vom altaethiopischen Typus entfernt hat, daß wir ihm keinesfalls mehr den Ehrentitel der Unsträflichkeit zuerkennen können; — im speziellen: Liebe, Ehe, Brautraub, Hausbau, Gehöft, Brautausstattung, Wirtschaftsleben, Farmbau, Fischgewerbe, Märkte, Arbeitsteilung, Geschlechtsleben, Familienzweck, Kinder, Namen, Exogamie, Alter, Regierung, Rechtspflege, Bestattung, Manismus, Tellurismus, Gott, religiöse Institutionen.

Bassariten; ihre Stellung unter den Gurmavölkern, Allgemeines.

Stellung der Bassari unter den Gurmavölkern. Allgemeines. Kein einziges Volk in der deutschen Kolonie Togo ward mir so vertraut wie die Bassariten, unter denen ich viele Wochen verbrachte, von denen mich gut beschlagene Stammestypen fast beständig begleiteten, so daß ich stets in der Lage war, wenn mir bei anderen Stämmen etwas Neuartiges auffiel, aus dem Bereiche der Bassaritengebräuche Parallelen zu gewinnen. Zumal mein Aufenthalt auf dem Sinnhof brachte mich den Leutchen recht nahe, und ich stieß gerade in der dort verbrachten Zeit oftmals auf die wunderlichsten und meist wohl streng geheim gehaltenen Sitten und An-

schauungen. Ich werde nämlich gleich nachher, wenn der Charakter dieses Volkes zu betrachten ist, auf seine Neigung zu Mißtrauen und Verheimlichung zu sprechen kommen.

Der Sprache nach gehören die Bassar oder Bassariten fraglos zu den Gurmastämmen, mit denen sie auch sonst sehr viele Eigentümlichkeiten gemeinsam haben. Ihre nächsten Verwandten sind die ihnen nördlich benachbarten Konkomba. In neuerer Zeit sind sie mehr und mehr dem Einflusse der Tim oder Kotokolli anheimgefallen, einem sehr interessanten Volke, das ein andermal eingehender geschildert werden soll. Mit den Tim teilen sie viele religiöse Einrichtungen. Von den Tim erhielten die zentralen Bassariten neuerdings auch ihre Häuptlinge. Die einzelnen Gurmastämme haben sowohl nach anderer Richtung, als besonders in wirtschaftlicher Hinsicht Sonderentwicklungen durchgemacht. So sind die Tamberma und andere fast reine Ackerbauern, die Konkomba halbnomadische Farm- und Viehbauern, die Bassari aber zu Halb-Industriellen geworden. Die Banjelli sind die großen Eisenhütter, die Bassariten selbst die großen Schmiede, die Tschamba aber die Kalebassenschnitzer Nord-Togos. Dadurch und durch Beeinflussung seitens der Nachbarn haben sie einen vor allen anderen verschiedenen Charakter angenommen. Die Bassariten haben doch heute sogar einen Kotokolli = Häuptling. Dazu kommt noch, daß eine verschiedene Mischung mit alteingesessenen Stämmen vor sich ging. In Ländern, wie dem einen reichen Bassari-Gebiet ist die Industrie bodenständig, auch wenn die Völkerwellen darüber hinwogen. Und an den bodenständigen Industrien haften stets ältere Bevölkerungsteile.

Uebrigens wissen die Bassariten etwas von ihrer Vergangenheit, wenn es auch wenig ist. Sie sagen: sie seien nicht immer am Bassariberge ansässig gewesen. Sie kamen von weit her, zuletzt durch große, große Wälder, die im Nordwesten Bassaris liegen, und vorher aus einem fernen Heimatlande (wohl auch im NW oder im N), in dem keinerlei fließendes Wasser war — man schöpfte Wasser aus Brunnen. Dieses, ihr Heimatland, nennen sie Beden-saw. Heute nennen sie sich Bassar (Sgl.: Bassaritja) nach dem großen Berg, an dessen Fuß ihre Dörfer liegen. Sie sprechen übrigens (nach eigener Angabe) mit einigen Stämmen den gleichen Dialekt, so mit den Bitschamba (Sgl.: Utohambaritja, bei Sokode), ferner mit den Banjerre (Sgl.: Bandjerritja) und anderen nach Osten zu ansässigen Stämmchen. Als Beteiligte an der Sprachgemeinsamkeit reden sie von Tessau-nu-bande (Sgl.: Boko-uo tessari nu-bande), das sind die, die den gleichen Dialekt sprechen, während Bene tohambe Freunde

heißt, worunter im weiteren Sinne Gleichsprachliche verstanden werden.

Die politische Organisation der Bassari ist ungemein schwach, immerhin ist eine solche vorhanden. Es ist also nicht jener Zustand wie bei Kipirsi und Lobi, wo Gehöft gegen Gehöft steht, Familie gegen Familie; oder wie bei Transkarajern, bei denen sich aus solchem Zerfall zuletzt eine republikanische Ordnung ohne Staatsvertreter herausbildete. Die Bassari haben vielmehr Häuptlinge namens Obote (Plural: Ubotiwe). Es ist das gleiche Wort wie Obato = König in Fada Gurma, also haben wir es mit einer sehr alten Einrichtung der Gurmavölker zu tun. — Der vorige Häuptling von Bassari stammte aus Tokotequande und war ein reiner Bassarit. Der jetzige dagegen, der Uro (= Häuptling, ein Timwort) Tagba ist mütterlicherseits ein Tim. — Früher setzte man die Obotiwe nach Wahl der Alten ein — aber auch ab, wenn der Herr nicht mehr zusagte. Die Obotewürde war nie erblich, und nach den Charaktereigenschaften der Bassariten konnte eine Erblichkeit kaum aufkommen oder sich erhalten.

Die Charaktereigenschaften der Bassariten — ein etwas trauriges Kapitel. Selten, daß ich eine solche Sammlung schlechter Typen zusammensah, wie hier. Keine Spur von Treue! Egoisten schlimmster Sorte, diebisch und großmäulig, klatschsüchtig, lügnerisch, feige — ach, die Liste läßt sich noch bedeutend verlängern! Als ich im Sinnhof wohnte, verging nicht ein Tag, der nicht mehrere schöne Eigenschaften zutage gefördert hätte. Ich bemühte mich studienhalber die Leute dazu zu bewegen, das kleine Nest, in dem ich wohnte, in Ordnung zu bringen. Ich habe im II. Reisebericht erzählt, was ich des Studiums halber tat, und wie die Leute mir das mit ihrem jedem Gemeinsinn trotzenden Egoismus erschwerten. Ich vertiefte mich in ihre Dorfgeschichten, um auch diese Seite des Negercharakters einmal wieder zu studieren, und ich fand Haus für Haus, Gehöft für Gehöft, einen inneren Schmutz, demgegenüber der Schmutz und Zerfall, der dem äußeren Auge schon unangenehm auffiel, noch als himmlische Ordnungsliebe und Reinheit auffiel. Es ist nicht nötig, daß das alles an dieser Stelle noch einmal wiederholt wird.

Der äußeren Erscheinung nach bieten die Bassariten nichts Auffallendes. Es gibt sehr helle Familien. Aber die Mehrzahl des Volkes ist dunkel. Der Profilbau des Schädels schien nur bei den Banjelliweibern gewissermaßen charakteristisch, weshalb ich Herrn

Nansen einige Porträt-Aufnahmen herstellen ließ. — Vertiefen wir uns nun in den Lebenslauf der guten Leute. —

Bassariten; Liebe und Ehe, Brautraub usw.

Liebe und Ehe. Brautraub usw. Wenn der Bassaritenbub das Alter von etwa 8 Jahren erreicht hat, bringt er den Alten Wasser auf das Feld hinaus, röstet ihnen über Mittag den Jams; mit 10 Jahren führt er die Hacke und wirkt kräftig mit; mit 15 Jahren aber heiratet der Bursche. Denn schon, wenn er noch sehr jung und sehr unentwickelt ist, sieht der Vater sich nach einer Braut = mbua (Pl.: mbuombe; mit dem gleichen Worte bezeichnet man auch den Bräutigam) für seinen Sprossen um. Sowie die Vereinbarung getroffen ist, beginnt der Schwiegervater sogleich seinen zukünftigen Eidam gründlich auf seinen Feldern zu beschäftigen. Und da auch der Vater von seinem Sohne kräftige Knechtsdienste fordert, so bleibt diesem nichts anderes übrig, als, den zweiseitigen Ansprüchen entsprechend, seine Zeit abwechselnd auf Vaters und Schwiegervaters Gütern zu verbringen. So ein Jung' greift gut zu, wie überhaupt das Sympathischste an den Bassariten der Fleiß ist, mit dem sie ihre Felder bearbeiten — wohlgemerkt, „ihre", denn nur für sich selbst strengt der Bassarit sich an, wenn nicht eine ermahnende Macht hinter ihm droht. — Für seine Arbeit auf Schwiegervaters Acker hat der Bursche zunächst nur eine Entschädigung. Wenn nämlich die Schwiegermutter Bier gekocht hat, so läßt sie ihm das mitteilen — dann kommt er „herüber" und hebt den Humpen so oft, bis er genügende Bettschwere hat. Er kehrt an solchen Tagen nicht zum eigenen Dorfe zurück, sondern bleibt bei den Eltern der Braut zu Nacht. Es kommt aber zu keinerlei Unordnung zwischen ihm und dem Mädchen, denn die Leute schlafen getrennt und an verschiedenen Stellen des Gehöftes.

Ueberhaupt habe ich bei den meisten Gurmavölkern gefunden, daß der Bräutigam sein Mädchen durch Dienstleistung gewinnt, daß beide Teile des Brautpaares sich nach Gefallen anderweitig geschlechtlichen Genüssen hingeben, daß keiner von beiden dem anderen nachstrebt (oder auch daß beide von den Brauteltern auseinander gehalten werden) und daß endlich der Bursch das Mädel „raubt". — Alles das stimmt auch hier. Das Mädchen mag gehen, mit wem es will. Und der Wille scheint im allgemeinen nicht sehr eingeschränkt zu sein. Aber mit dem Bräutigam „geht" die Dirn nicht, und von ihren Liebschaften hört er auch erst, wenn sie als Gattin sein Lager zu teilen gewohnt ist. — Also schläft das Mädchen zunächst „heimlich" mit anderen. Kitzlich wird die Sache nur, wenn solcher Vergnüglichkeit eine Schwangerschaft folgt. — An sich ist das auch nicht

weiter Schlimmes, aber immerhin erhält der Bräutigam dann das Recht, sich von der Maid loszusagen, und der Schwiegervater muß dem Eidam dann für die geleistete Arbeit eine Kuh oder den Wert von 120 000 Kauri = bene mirre (Plural: anne mirre) zurückerstatten. Viele Verlobte nehmen die Sache aber nicht tragisch und die fruchtbare Braut ins väterliche Haus — womit dann natürlich für den Schwiegerpapa eine Arbeitskraft, die ihm sonst wohl noch einige Jahre zur Verfügung gestanden hätte, entzogen wird.

Doch das sind Ausnahmen. Auch hier geht es mit der Verführung und im Leichtsinn schneller als mit der Befruchtung. Der regelmäßige Verlauf ist folgender: Wenn ein Mädchen nach körperlicher Formentwicklung und nicht mißzuverstehenden, organischen Funktionserscheinungen reif und erwachsen ist, läßt sie sich durch einen darin geübten Mann, einen Tätowierer – unmanmalle (Plural: unmalmalibe) auf Nacken – usserebo und Bauch = upore mit Marken zeichnen. Die Marke heißt: bitjateingui. Es kommen zwei Formvarianten vor. Beide stellen aber idje quarre (Plur.: abjequalla), die Eidechse, vor. Bekannt und beliebt ist noch die Marke betjetessi-angele-ingmi (angele – Hand, ingmi = Strich), das sind drei lange, nebeneinander laufende Schnitte. Bemerkenswert ist, daß auch bei den Männern die Eidechsendarstellungen sehr beliebt sind, so daß man sie sehr häufig auf ihrem Bauche sieht. Als einzige Antwort auf die häufigen Fragen nach Sinn und Sittenursprung verzeichnete ich die allzu häufige Antwort: „Das ist schön."

Die Brauteinholung erfolgt bald nach der Tätowierung des Mädchens, aber nie in der Regenzeit (= kuisseum), stets in der Trockenzeit (= bepaere). Die Form ist auch hier die des Brautraubes. Der Bräutigam steckt sich hinter eine Frau, eine Dorfgenossin seiner Braut. Sie muß es ihm mitteilen, sobald das Mädchen einmal allein in den Busch geht, um Feuerholz zu holen oder Kräuter zu sammeln. Dann kommt er sogleich mit einigen Freunden hinüber und legt sich auf die Lauer. Er sucht das Mädchen zu fangen und in sein Dorf zu schleppen. Es wird ihm auch meist gelingen, und das Ganze ist auch hier eine Komödie. Stets wird der Brautfang im Busch, draußen am Bach, außerhalb des Dorfes, vorgenommen. Nie wird eine Maid etwa aus dem Hause weggefangen. Alle Welt würde Protest dagegen einlegen und würde sagen: „Das Mädchen hat doch nichts gestohlen!"

Das eingeheimste Mädchen wird auf dem Wege zum Hause des Bräutigams nicht gerade zart angefaßt. Die holde Weiblichkeit ist hier auch so wenig zart besaitet, daß sogar die älteren Vertreterinnen

dieses Geschlechtes, die doch sonst ganz gern ihre nichts weniger als süße Stimme zu Protestadressen vereinigen, nichts dazu sagen, sondern still zusehen, wie die Maid durch die Straßen gezogen, gestoßen und geschleppt wird. Strampelt sie zu sehr, so nehmen die Burschen sie hoch und tragen sie, so gut das zappelnde Wesen es zuläßt. Ich sah solche Brauteinholungen, die letzten der Trockenzeit, aber es scheint mir recht beachtenswert, daß mir auch hierbei wieder der natürliche Anstand der Neger auffiel. Ich kann nicht oft genug betonen, daß diese Leute bei all ihrer Primitivität — oder vielmehr gerade wegen ihrer Primitivität, von einer Harmlosigkeit und einem Anstand sind, die uns Europäer, wenn wir ehrlich sind, oftmals in Erstaunen setzen und beschämen muß. Bei solchen Anlässen würde es bei uns die junge Männerschaft sicherlich nicht an plumpen Witzen und Sticheleien, und wenn sie auch nur gegen den Bräutigam gerichtet wären, fehlen lassen. Nichts dergleichen bei diesen Menschen. Und doch müßten nach unseren Begriffen die Bewegungen der strampelnden Braut (die auf diesem komischen Brautgange gar bald jede Bekleidung verloren hat), die Bloßstellung alles dessen, was die Weiblichkeit sonst zu verbergen sucht, sowie die unwillkürlichen Griffe der anpackenden Männerschaft, die das starke, strampelnde Wesen zu fassen sucht, wo sie kann, zu allerhand lüsternen Scherzen Veranlassung geben. — Die Burschen tragen aber ihre holde Last mit wunderbarem Ernste und mit harmlosestem Dreinschauen. — Bemerkenswert ist, daß das Gebaren der Braut örtlicher Sitte unterworfen ist. In einigen Dörfern müssen sie sich sehr wehren, in anderen weniger, und in einigen sollen sie, einmal gefangen, sich ohne Widerstand, aber unter Tränen ins „Brautgemach" führen lassen.

Dies Brautgemach ist ein kleines Wohnhäuschen im Gehöft des Bräutigams. Eine Freundin begleitet sie dahin und bleibt auch zunächst bei ihr, während nachts, um ein Entweichen der Braut zu verhindern, die Männer des Gehöftes Wache halten. Während sieben Tagen sitzt das Mädchen so in der Klause und verbringt ihre Stunden abwechselnd mit Heulen und Biertrinken. Man sagt, die in der Klausur befindlichen Mädchen tränken s e h r v i e l Bier. Soweit geht es dem Bräutlein ganz gut. Aber sie muß jammern und weinen. Vollführt sie das nicht ordentlich, so wird sie gründlich verspottet, und dann kommt es zu recht kräftigen, sexuellen, aber immerhin natürlichen Zurufen. Ich hörte selbst einmal den schönen Zuruf einer älteren Frau: „Die kann den Penis nicht schnell genug bekommen!" Das galt einem Mädchen aus Wobande, das gerade ein-

mal zehn Minuten im Heulen pausierte. Weiterhin ist bemerkenswert, daß die Mutter der Braut nicht in die Brautkammer gehen darf, da sie sonst verlacht wird. Mir wurde gesagt, daß sie überhaupt der Tochter nicht näherkommen dürfe. Aber viele dieser alten, verschrobenen (weil nicht mehr in die heutigen Verhältnisse passenden und nicht mehr verstandenen) Sitten sind noch bekannt und im Volksmunde üblich, ohne betätigt zu werden. Wie dem auch sei: an der Tür der Brautkammer, in der ein Mädchen aus Biquassibe saß und weinte, sah ich einmal deren Mutter stehen, und was sie sagte, ward mir übersetzt wie folgt: „Du weinst doch? Und dein Mann hat viel Arbeit für dich geleistet! Er ist ein anständiger Mann! Er ist ein starker Mann. Er trinkt auch nicht. Laß also das Weinen!" —

Uebrigens halte ich es für richtig, an dieser Stelle den Eindruck wiederzugeben, den ich mitten im Sittengebiet von der Bedeutung des Brautraubes und seiner Entstehung gewann. Nach der Legende vom Raub der Sabinerinnen hat man eine wohl allgemein gültige Theorie betreffend die Entstehung dieser Sitte geschaffen, die mir aber für die Gurmavölker nicht ganz zu passen scheint. — Hier hatte ich — und ich habe mich öfters mit Weibern darüber unterhalten, um ihre Stimme in dieser Sache nicht zu überhören — den Eindruck, daß der Brautraub eine unbedingte Folge der jugendlichen Verlobung und der Brautwerbung durch langjährige Arbeit sein müsse. Diese Form der Aneinanderbindung schließt jede Neigungsehe (als allgemein üblich) so gut wie aus. Es ist eben die ursprünglichste Konvenienzehe, bei deren Abschluß gar nicht nach Neigung gefragt wird, da beide Teile bei dem Kontraktschluß, der durch die Eltern erfolgt, viel zu jung sind, ja sich oft gar nicht einmal kennen lernen. — B i s z u r E h e aber üben sich Bursch und Maid in der H i n g a b e n a c h N e i g u n g. Ich kann hier nicht weitschweifig über die Empfindungen reden, die ich männlichen und weiblichen Vertretern der Negerrasse abgelauscht habe, will aber betonen, daß für die N e g e r i n auf jeden Fall zur Wahl und Zulassung zu geschlechtlichem Genusse mehr Zuneigung notwendig ist als für den N e g e r. Der übliche Schwarze läßt sich fast ausnahmslos mit jedem weiblichen Wesen ein, das ihm in den Weg kommt, Weib ist Weib, wenn ich auch nicht gesagt haben will, daß er nicht etwa persönlicher Leidenschaften und Zuneigung fähig wäre. Aber der Neger ist wohl stets bereit, sich mit jedem geschlechtsfähigen Weibe einzulassen, während die Negerin unbedingt von Natur und nicht durch Erziehung stets der N e i g u n g zu folgen bereit ist. An anderer Stelle darüber mehr mit Einzelheiten.

Dies vorausgesetzt, muß es verständlich werden, daß diese jungen Weiber, die sich mehrere Jahre in Neigungshingabe geübt, ja wohl sicherlich auch schon in ein Gewohnheitsverhältnis gekommen sind, beim Zerreißen dieser Beziehung zunächst sich sträuben, dem gleichgültigen Eheherrn auf das Lager zu folgen! — Ich glaube, daß wir für diese Sitte der Gurmastämme solchen Gedankengang entschieden berücksichtigen müssen. Wenigstens für die Sitten — und Anschauungsbeziehungen und — ihre Entstehung.

Heute ist das oftmals anders. Wenigstens bei den Bassariten! Es gibt bei ihnen Verhältnisse und Vorgänge, für die diese Analyse noch stimmt. Es gibt auch wohl noch abgeschlossene, seitwärts der großen Straßen wohnende Gurmavölker, bei denen wir solche Konfliktsaktivität noch als vorwiegend bezeichnen können. Die Bassariten zeigen aber wie in vielem auch hierin einen häßlichen Allgemeintyp. Sie sind lax und in den geschlechtlichen Instinktäußerungen der Weiber verroht. Das Bassaritenweib ist geneigt, dem zuzulaufen, der am wohlhabendsten ist, und es kommt alltäglich im Soldatenlager vor, daß die Weiber den biederen Kriegern truppweise zulaufen, weil sie bei diesen am wenigsten Arbeit haben. Nun, da ist im besten Falle allerdings nebenbei noch von der Anziehungskraft des bunten Rockes, sicherlich aber nicht von eruptiv und impulsiv auftretenden Neigungsäußerungen zu reden, und wer etwa die Bassaritenweiber nach den Erscheinungen dieses Milieus abschätzen will, der wird für meine Erklärungen des Brautraubes kein Verständnis finden.

Beendigen wir aber die Schilderung der Brautraubsitten! — Nach siebentägiger Jammerei legt sich der Schmerz der Jungfrau, und die Freundin verläßt sie. Der Bräutigam betritt nun das Brautgemach und vollzieht das erstemal seine ehelichen Rechte. Am anderen Tage hat er dann dem schwiegerelterlichen Hause vier Töpfe Bier und 2000 Kaurimuscheln zu übersenden. Die Schwiegermutter verteilt das Bier und der Schwiegervater kauft Hühner. Er ruft alsdann die jungverheiratete Tochter, schlachtet die Hühner und bindet der jungen Frau Hühnerfedern um Arm- und Fußgelenke. Das geschieht, damit sie fruchtbar und bald schwanger werde.

Hier sei gleich angefügt, daß die junge Frau nach alter Sitte nicht ununterbrochen bei ihrem Manne bleibt, daß sie vielmehr noch unbedingt eine Zeremonie zu erledigen hat: sie muß anstandshalber noch einmal fortlaufen. Das geschieht zwischen dem dritten und siebenten Tage nach der Verehelichung, und es ist unschicklich von einem jungen Ehemanne und würde ihm früher als eine unanständige Taktlosigkeit ausgelegt worden sein, wenn er durch allzu scharfe





Bassariten.
(Zeichnung von Fritz Nansen.)

Kontrolle dem Frauchen die Erfüllung dieser Anstandssitte unmöglich gemacht hätte. Heute wird der Brauch nicht mehr so streng gefordert. — Die Jungverheiratete lief also noch einmal fort und zum heimatlichen Dorfe zurück. Im Hause der Mutter blieb sie dann ein bis zwei Tage und ließ sich von der Mama überreden, zum Gatten zurückzukehren. Vollführte das Mädchen dieses Weglaufen nicht, so kam sie bei ihren Freundinnen ins Gespött und erregte die Nachrede, sie sei allzu geil und könne nicht eine Nacht mehr ohne Beischlaf verbringen. Und in der Tat scheint mir heutzutage ein unbedingter Zusammenhang zu bestehen zwischen der tatsächlich bedeutenden Kohabitationslust der Bassariweiber und dem Bedürfnis, sie zu verbergen, wie es eben aus dem von Freundinnenseite erhobenen Ausspruch zu erkennen ist. Aber die Geilheit der Bassariweiber ist eine Folge neuerer Verderbtheit, die zum Beispiel den Konkombafrauen nicht eigen ist. (Siehe unten.) Die Ausflüsse derartiger Verschiebung sind natürlich durchaus danach angetan, die alte Sittenentwicklung zu verschleiern, indem man für alte Sitten Beweggründe sucht, die der neuen Gesittung entsprechen. — Unter Berücksichtigung aller dieser neueren Umbildungen komme ich rückschließend zu dem Ergebnis, daß in einer keuscheren Zeit, als man noch nicht Veranlassung hatte, das Geschlechtsverlangen zu verbergen, und in der die Mädchen noch treuer an ihren Geliebten hingen — daß in dieser Zeit die gegen ihre Neigung verehelichte, junge Frau jede Gelegenheit wahrnahm, um daheim eine Zuflucht zu suchen.

Gesagt muß werden, daß die Sittenausübung des Weglaufens in den verschiedenen Dörfern recht verschiedenartig ist. Sehr oft soll es vorkommen, daß die junge Frau zu dem bestimmten Manne nicht wieder zurückkehren will. Sie wird vielleicht mit Gewalt zurückgeschleppt, muß vom Gatten (vorausgesetzt, daß er über die genügenden physischen Kräfte verfügt) zur Erfüllung seiner Eherechte gezwungen werden und läuft doch wieder fort. Oftmals soll in einigen Ortschaften das Weib nicht wieder zurückzubringen sein, und das sind dann die Fälle, in denen die Frau fest an ihrem Geliebten hängt und festhält. Es soll dann vorkommen, daß dem Gatten von diesem Geliebten, bei dem die Frau nun bleibt, nicht einmal der Wert der für das Weib geleisteten jahrelang ausgeführten Arbeiten zurückerstattet wird, einfach weil dieser nichts hat, und daß trotzdem das Weib bei ihm, dem Geliebten, bleibt. Das ist dann ein Sichbeugen vor der Macht der edleren Natur!

In anderen Dörfern wieder laufen die Frauen ihren Männern mehrfach fort und schlüpfen bei ihren Müttern unter. Die Mütter schützen sie dabei. Die jungen Frauen geben aber dann an: „Sie

seien weggelaufen, weil es ihnen zu langweilig geworden sei." In solchen Fällen ist es nicht schwer, die jungen Frauen zurückzuschleppen — angenommen, daß in der mehrfach wochenlang währenden „Ferienzeit" die junge Frau nicht von einem „entzückenden" Liebhaber gefesselt wird. Auch das ist nicht selten. Die Sache ist dann kompliziert. Der junge Mann hat es nun um so schwerer, wieder in den Besitz der Gattin zu kommen, aber abgesehen von der Abneigung der Frau kommt noch die Gleichgültigkeit der Verwandtschaft und Freundschaft jenes Dorfes hinzu, in dem sie beheimatet ist und jetzt ihren Liebhaber gefunden hat. In vieler Hinsicht erinnern diese Verhältnisse an die bei den Gurunsi und Mossi sittengemäß berechtigten dreieckigen Verhältnisse, die unter dem Einfluß libyscher Frauenfreiheitsgedanken entstanden sein dürften.

Die Bassarifrauen sind nicht treu, solange sie nicht Mütter sind oder sich nicht Mutter fühlen. Dann erst ist eine Ehe leiblich haltbar, und darum wünscht der Mann sich möglichst baldiges Erscheinen von Nachwuchs!

Es bleibt noch das entsprechende Verhältnis bei den Vettern der Bassariten, den Konkomba zu erwähnen. Hauptmann Mellin erzählte mir von den Erfahrungen, die er mit den Konkombaburschen und -Mädchen gemacht hat, als er die große Brücke über den Kunkumbufluß bei Jogu schlagen ließ. Zur Ausführung dieser Arbeit hatte er Konkombaleute ausheben lassen. Als Steuerarbeiter traten so zumeist Burschen in den besten Jahren an, die noch nicht verheiratet, aber zum größten Teil von Mädchen begleitet waren. Diese bereiteten ihnen das Essen und verrichteten alle den Weibern zukommende Arbeit, so daß für die Burschen ausgezeichnet gesorgt war. Wie weit die wirtschaftliche Fürsorge der jungen, unverehelichten Mädel für ihre Liebhaber ging, ist daraus zu ersehen, daß sie mit wirtschaftlichem Scharfblick bald eine ausgezeichnete Einnahmequelle entdeckten. Beim Freilegen des Flußtales und dem Dammbau wurde viel abgestorbenes Holz weggeräumt. In Mangu war seit alters her Mangel an Brennholz, und einige alte Weiber verkauften dort Brennholz zu hohen Preisen auf dem Markte. Die jungen Konkombaweiber ersahen ihren Vorteil und brachten das von den Burschen beiseite geräumte Altholz zu Markte. Sie verkauften es (zum Aerger der alten Manguhökerinnen), und erzielten durch den Erlös die Möglichkeit, ihren Schätzen luxuriös gutes Essen vorzusetzen. Wir sehen also eine voreheliche, intime Wirtschaftsgenossenschaft.

Der Fall interessierte mich natürlich außerordentlich, und ich ging der Frage nach, in welchem Verhältnis diese Mädchen zu den

Burschen standen. Zunächst ward die Ansicht vorgebracht, daß sie die Bräute der Burschen seien, für die diese auf den schwiegerelterlichen Feldern arbeiteten. Als ich der Sache dann aber energisch nachging und besonders die halbnomadischen, südlichen Konkomba fragte, in welchem Verhältnis solche unverheirateten Begleiterinnen zu den unverheirateten Burschen stünden, wurde aus allen Angaben sicher, daß dies nicht die Bräute, sondern die Geliebten der Burschen seien, daß also genau der gleiche Gebrauch bei Konkomba und Bassari herrscht.

Bei den Konkomba ging also — nicht geht, denn es ist damit infolge des Regierungsverbotes eine Braut zu erarbeiten, vorbei — das Verhältnis der Neigungsbeziehung vor der Ehe noch weiter als bei den Bassari. Bei den Konkomba begleiteten die Mädchen die Burschen, schliefen nicht nur mit ihnen, sondern bildeten auch mit ihnen wirtschaftliche Einheiten, die erst mit der zwangsweisen Verehelichung (Brautraub) aufgelöst wurden. Da aber die Konkomba ihrer wirtschaftlichen Lebensform nach dem älteren Typus der Gurmavölker viel näher stehen als die „industriellen" Bassari, so erscheint mir die Konkombasitte für die Beurteilung dieser Völker in diesem Punkte recht wichtig.

Zum Abschluß sei betont, daß ich bei der Nachforschung auf diesem Gebiete vielen und heftigen Widerstand fand, daß mir viel vorgelogen und nur durch immer wiederholte Kreuzverhöre und peinlichst genaue Beobachtungen während der Zeit im Sinnhofe das hier Zusammengestellte erkundet werden konnte. Der Grund liegt darin, daß die kaiserliche Regierung den Erfahrungen der Bezirksleiter entsprechend das Erarbeiten der als Kind angelobten Braut beseitigt hat. Ein Mädchen braucht nicht gegen seine Neigung dem aufgezwungenen Manne zu folgen, wenn es auch bei seiner Gattenwahl den Rat der Eltern berücksichtigen muß. Diese Anordnung, die von Regierungsrat Kersting und Hauptmann Mellin bei allen Streitschlichtungen aufrecht erhalten wird, hat naturgemäß zur Folge, daß heute schon alles, was mit der Kinderverlobung, Brauterarbeitung und dergleichen zusammenhängt, mühsam verborgen wird, daß diese Sitten der geschäftlichen Konvenienzehe aber immer mehr verschwinden und der Neigungsehe Raum gegeben wird, und daß es dem Völkerkundler immer schwerer werden wird, auf diesem Gebiet Material über diese archaistischen Formen der Eheschließung zu sammeln. — — —

Bassariten; Hausbau, Gehöft, Brautausstattung.

Hausbau, Gehöft, Brautausstattung. — Das jungverheiratete Ehepaar löst sich als neue, selbständige Wirtschaftszelle aus väterlicher und mütterlicher Familienzugehörigkeit ab. Der junge

Mann verläßt das väterliche Gehöft und gründet eine eigene Wohnstätte. Das erste, was er zu diesem Endzwecke tut, ist, daß er auf die Jagd geht und ihr so lange obliegt, bis er ein großes Stück Wild zur Strecke gebracht hat. Dies dient ihm zum Anwerben freundlicher Mitarbeiter beim Gehöftsbau. Die junge Frau kocht Speisen, große Schüsseln voll, oben darauf liegt ein lockender Fleischbrocken. Der Vater des jungen Ehemanns muß einmal seinen Geiz überwinden und anstandshalber Guineakorn herausrücken, aus dem die junge Frau große Humpen Bieres braut. Darauf kommen dann Freunde und Freundinnen herbei und helfen beim Bau.

Die Ortschaften der Bassari liegen — im Gegensatze zur Ortsanlage bei Konkomba, Moba, Tschekossi — geschlossen und nicht in weiter Zerstreuung zwischen den zugehörigen Farmen. In oder an das geschlossene Dorf klebt der junge Ehemann nun sein neues Gehöft. Man findet, seitdem in vergangener Zeit Krankheiten die Bewohnerschaft am Bassariberge arg dezimiert haben, allenthalben eingefallene Gehöfte. Mauern sind zu Trümmerhaufen zusammengestürzt, und man braucht nur die Schutthaufen aufzuräumen, um genug Material zum neuen Bau zu gewinnen.

Das ist die Arbeit halbwüchsiger Jungen. Sie hacken mit der Bassarihacke, die aus „zerflossenen" Mauern entstandenen Unebenheiten des Bodens ab und auf, werfen zuweilen die alten Mauerreste um — zuweilen ist man faul genug, sie zu erhalten und auf den Ruinen den Bau durch neues Mauerwerk zu ergänzen — und stellen jedenfalls eine verhältnismäßig glatte Fläche im Trümmerfelde von lehmigen Erdklößen her. Danach werden die Hacken weggelegt und mit tüchtigen Holzknütteln die Erdklöße gründlich zerschlagen. Ein muffiger Staub erfüllt die Luft.

Damit ist die erste Arbeit der Jungen vollendet. Nun kommen Mädchen und Frauen und schleppen Wasser herbei. Das wird kübelweise auf die zermalmte Erde gegossen, und dann durch Treten ein teigiger Brei angerührt. Dabei sind nun schon die Männer beteiligt, indem der eine oder andere durch Mittreten gutes Beispiel gibt, die meisten aber, indem sie beobachten und prüfen, ob der Lehm gut gemengt ist. Denn es muß ein gleichmäßig durchgearbeiteter Teig sein, sonst hält das Mauerwerk nicht. Nun erst greift der Mann als Arbeiter aufbauend ein.

Ein neues Bassarigehöft sieht schmuck und sauber aus. Aber dieser Zustand währt nur bei den Einzelhöflern lange. Es ist fast so, als vertrügen diese Einrichtungen nicht eine gruppenweise Vereini-

gung, als verbreite das Beispiel eines einzigen, unordentlichen Baues die Spuren der Vernachlässigung und des Zerfalles über das ganze Gemeindewesen.

Das Stück eines Bassariweilers habe ich aufgenommen, aber ich fürchte fast, daß ich ein falsches Bild gebe, denn ich habe eine möglichst gut erhaltene Ecke, und zwar nach der Reparatur ausgewählt. In den Vordergrund muß ich die Angabe stellen, daß der Verfall der Bassariniederlassungen ein außerordentlich schneller ist, und daß die meisten Leute zur Erhaltung nicht viel tun. Gefährlich ist schon die Bauweise in Klebmanier ohne Verwendung von Trockenziegeln. Das Mauerwerk zerschmilzt ebenso schnell wie es aufgerichtet ist. Sobald das Dach an einer Ecke schadhaft ist und der Regen Eintritt erhält, beginnt er sein Zerstörungswerk und beeilt sich, eine Rinne zu schaffen, hie und da die löslichen Bestandteile herausspülend. Weiterhin zeigen die die Hütten verbindenden Mauern beim Eintrocknen eine entschiedene Neigung, nach außen umzufallen, und wenn dann nicht beizeiten ein mit einem Stein beschwerter Gabelbalken als Stütze aufgerichtet wird, so ist das Unglück geschehen. Ferner: Wo das Rindvieh durch die Torhütten ein- und auszugehen die Gewohnheit hat, werden die Kegelpfeiler durchgescheuert und stürzen ein. Weiterhin: Wenn in zwei benachbarten Gehöften zwei Freundinnen wohnen, so wird ihnen bei den häufigen Besuchen der Umweg durch die Tore bald zu dumm. Sie steigen über ein verbindendes Mäuerlein, brechen bald hier, bald da ein wenig ab und so liegt es zuletzt als zusammengetretener Erdhaufen am Boden.

Und niemand tut etwas zur Erhaltung. Oft sterben auch alte Leute, deren Nachkommen schon längst eigene Gehöfte gebaut haben. Man läßt ihre Wohnungen einfallen, wann und wie sie wollen und es ist durchaus üblich, daß der Nachbar auf den Trümmerhaufen, nachdem er ein wenig behackt ist, seine Tabakpflanzungen setzt. Und so zerfällt das Ganze immer weiter. Je mehr alte Leute, desto schlimmer der Zustand. —

Im Fortspinnen unseres Fadens sei bei Aufzählung des üblichen Gerätes zunächst das erwähnt, was die junge Frau als Ausstattung von der Mutter mit in die Ehe bekommt:

1. vier Tellam (große Töpfe, Sing. kellam);
2. vier Allambille (kleine Töpfe, Sing. bellambirre);
3. einen Dukumburre (Eßkochtopf, Plur. akumbu);
4. einen Kokumboge (Saucentopf, Plur. ukunbobeam);
5. einen Dissambirri (Teller, Plur. assambirre);

6. einen Mpugele (Kalebassenlöffel, Plur. epugele);
7. eine Kelanju (Tragkalebasse) oder
   ein Kepellungo (Tragbrett, Plur. kepellini, das aber früher unbekannt war und erst durch die Kotokolli eingeführt worden ist). Dazu dann noch:
8. Salz = njam;
9. Pfeffer = jeging;
10. Okro = jimm(a);
11. Gewürz = tikjum;
12. Stoffe = satta (Plur. sattawe).

Der Vater der Braut schlachtet außerdem am Einzugstage wenn möglich einen Ochsen und gibt der Tochter eine Keule mit in den Haushalt. Daneben erhält der junge Ehemann außer dem oben erwähnten Guineakorn, das für Bier beim Hausbau dient, von seiner Familie nichts, angeblich gar nichts, so daß er sich sein Saatkorn erst selbst verdienen muß, das Ackerland selbst aufwerfen muß, die Viehzucht von Anfang an selbst beginnen muß. Wie der junge Mann zu den ersten grundlegenden Schätzen kommt, ist mir schleierhaft geblieben.

In den Haushalt hat der Mann noch zu liefern:

1. den Stampfmörser (= okunto, Plur. tokuntote);
2. die Mörserkeule (= kondure, Plur. ikuntodo);
3. Körbe (= takabade, Sing. kakabogo);
4. den Mahlstein (= kunauwa, Plur. tenate).

Von diesen sucht man den letzteren am Flußufer, kauft man die Körbe auf dem Markte und schnitzt der Mann die ersten beiden in seinen Mußestunden. — — —

Bassariten; Wirtschaftsleben, Feldwirtschaft, Eisen, Märkte, Arbeitsteilung.

Wirtschaftsleben, Feldwirtschaft, Eisen, Märkte, Arbeitsteilung. — Ehe wir den geschlechtlichen Entwicklungsphasen des Ehelebens unser Augenmerk widmen, wird es wünschenswert sein, daß wir dem Wirtschaftsleben der Bassariten, das doch natürlich den Lebenswandel beider Geschlechter weitgehend beeinflußt und das Lebensrevier der Gatten umschreibt, genügende Aufmerksamkeit widmen.

Zwei Pole sind es, um die das Wirtschaftsgetriebe der Bassariten sich dreht: Ackerbau und Eisenindustrie. Die Konkomba, die dagegen mehr dem Ackerbau zuneigen und weniger Schmiedehandwerk treiben, beschäftigen sich daneben mit Viehzucht. Das Vieh macht ihnen nicht viel Sorge. Es läuft halb wild draußen umher. Die Konkomba sind als Fischer geschickt im Wehrbau, im Gebrauch der Körbe und des Netzes. Die Bassariten dagegen rühmen sich, bessere Jäger zu sein,

und die Tschamba oder Geselimm, denen Schmieden, Fischfang und Jagd im großen und ganzen fast versagt ist, üben dafür die Industrie der Kalebassenschnitzerei als die strebsamsten Konkurrenten von Sugu und Ssemere, und lassen ihre Ware auch nach Süden wandern, so daß sie auch mit den Atakpame-Kalebassen in Wettbewerb treten.

Bei der Feldwirtschaft besteht der große Unterschied zwischen Konkomba und Bassariten in der Anlage der Ortschaft. Der Konkomba legt sein Gehöft mitten zwischen seinen Farmen an. Ist der Boden ausgenutzt, hat sein Vieh die Weiden abgegrast, so verlegt er sein Heim. Im Konkomba steckt noch ein gut Teil Nomadenart. Die Bassariten kleben dagegen fest an ihren Bergen. Diese bieten ihnen als Zufluchtsorte immer guten Schutz, und noch heute fliehen sie, wenn sie die allergeringste Schererei haben (zum Beispiel Träger stellen sollen, aber nicht wollen), in die Berge. Da nun aber das Land gerade am Bergfuße nicht das allerbeste, meistens gründlich ausgenutzt und endlich bei der starken Bevölkerung nicht geräumig genug ist, so verlegen die Bauern ihre Pflanzungen gerne in die entlegenen und recht fruchtbaren Fluß- und Bachtäler. In der Tat liegen die Farmgüter oft fünf und mehr Stunden vom Wohnorte des Gutsbesitzers entfernt.

Selbstverständlich fällt der größte Teil der Ackerarbeiten den Männern zu. Bei Neuanlage der Farmen sind sie es, die die Rodungen vorzunehmen haben. Die Hacke ist ein Männergerät, das hier — man kann es sagen — fast ausschließlich in der Männerhand wirkt. Den Frauen fällt die Aufgabe zu, in das vorbereitete Feld das Korn auszulegen, den Jams zu stecken usw. Man unterscheidet zwei Bestellungsarten: 1. Anbau in langen Beeten = m'pon (Plur.: ipon), dies ist die für das Korn übliche Form; 2. das Haufenbeet = binnapore (Plural: anna-po), ein kegelförmiger, anfangs oft über 1 m hoher Haufen, in dessen Spitze der Jams gesteckt wird. Mit fortschreitender Regenzeit wird der so geformte Acker durch Abschwemmung immer geebnet. Die erste Farmarbeit vor der Regenzeit ist das Umschlagen des Grases, das als natürliches Düngemittel untergehackt wird. Alle Farmländer werden geebnet. Sobald aber die ersteren stärkeren Regen fallen und das Gras unter der Erde zu verrotten beginnt, häufelt der Bauer seine Jamskegel auf.

Danach erst geht er an die Durcharbeitung der Langbeete, in die zunächst Itjande, d. h. Bohnen, kommen. Einige Tage nachher wird derselbe Acker mit Idi, dem Guineakorn, Sorghum, besteckt. Weiter folgt die Arbeit des Aussteckens von Iso (= aballa) zwischen den Jamshaufen, und endlich das Itallende, des Maises. Panicum und Reis

werden von den Bassariten nicht angebaut. Die Reihenfolge der Ernte ist dann: 1. Mais und Bohnen; 2. Jams; 3. Aballa, und endlich 4. Sorghum.

Düngergruben sind den Bassariten unbekannte Dinge. Es wird überhaupt nicht anders als durch Unterhacken von Kraut gedüngt. Der Fruchtwechsel wird sehr sorgfältig beobachtet. Eine vielgeübte Kurve ist: erstes Jahr Sorghum; zweites Jahr Assilim-Erdnüsse; drittes Jahr Nussudum (Timwort), von dem hier die beiden Arten Mpogo und Ndjondum gehegt werden. Danach wird das Kraut ausgerissen und beiseite geworfen. Will man dagegen im dritten Jahre schon das Feld schonen, so baut man das Saucenkraut nicht an, läßt vielmehr im zweiten Jahre das Erdnußkraut liegen und verrotten und den Acker brach ruhen. Die gute Wirkung des verrottenden Erdnußkrautes ist den Leuten wohlbekannt. — Für den Jams werden im allgemeinen alljährlich neue Rodungen vorgenommen, und auf die alten Jamsfelder wird dann Sorghum geworfen.

Der Reichtum der Bassariten an Feldfrüchten ist sehr bedeutend, wenn sie auch ständig über Nahrungsmittel klagen. Sie sind aber klug genug, ihre Kornvorräte nicht mit ins Dorf zu bringen, sondern es in den versteckt im Busch liegenden Farmgütern aufzuspeichern. In solchen entdeckte ich gelegentlich eines kleinen Jagdausfluges ganze Reihen bis oben hin angefüllter Speicher. Die Menge des Kornes, das nur zum Bierbrauen verwendet wird, ist unverhältnismäßig groß. Denn, wenn man einige Monate mit angehört, was hier an Toten- und Totenerinnerungsfeiern verwirtschaftet wird und gesehen hat, welche Mengen von Bier in deren Verlauf vertrunken werden, so muß man sich sagen, daß — immer Eingeborenenwerte gerechnet — allein in dieser Form bedeutende Kapitalien verbraucht werden. — Aber der Bassarite ist als Bauer fleißig, sein Land nicht arm — also kann er sich den Luxus zunächst noch gestatten.

Das zweite der beiden wirtschaftlichen Hauptmomente des Bassaritendaseins entspringt dem E i s e n reichtum des Landes. Heutzutage wird im großen nur im Banjellibezirk Eisen gewonnen, früher aber auch im Bassari und Kabu. Das wissen die Leute. Und man mag das Land durchqueren, nach welcher Richtung man will, auf jeder Linie wird man einmal an Schlacken oder Trümmern alter Hochöfen vorbeikommen. Aber wenn von allen diesen kleinen, regellosen Bauten auch nur das einzige Banjelli übriggeblieben ist, so bedeutet doch dieser Produktionsplatz einen mächtigen Mittelpunkt im Wirtschaftsleben Nord-Togos.

Im Banjelli wird das Eisen in Hochöfen (Sing.: kapai, Plur.: mpam) gewonnen. Dr. Koert hat hierüber in den Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten nähere Angaben gemacht. Die dort gewonnenen Luppen (Sing.: kukulu, Plur.: kukute) kommen auf die Märkte und werden von den Schmieden selbst oder auch von Agenten verhandelt. Der Preis ist schwankend. Münze ist auch im Eisenhandel die Kaurimuschel Denembirre (Plur.: ane-mbilel). Früher erzielte man je nach Größe zwischen 2000 und 4000 Kauri, heute sogar 6000 bis 10 000 Kauri. Deren heutiger Wert beträgt aber ca. 2000 für eine Mark, während man in alter Zeit wohl nur 1000 Kauri für eine Mark erhalten hätte. Der Wert der Kauri ist im Sinken begriffen, während nach allem, was ich hörte, der Wert des Eisens der gleiche geblieben ist. Die wichtigsten Eisenmärkte (Markt = kaeniong; Plur.: niomm) waren in alter Zeit für Luppen Banjelli, für Schmiedeeisen Bassari. Der Bassarimarkt hatte den Namen Quania und lag zwischen der heutigen Station und dem Häuptlingsgehöft, am Bergfuße nahe der alten Massow-Station. Dort wurden Luppen und Schmiedeeisen frei gehandelt. Auch nach Kabu wurden Luppen gebracht (oder auch wohl von den Kabuleuten selbst gewonnen). Hier kamen sie aber nicht öffentlich auf dem Markte zum Verkauf, sondern hier ging man in die Häuser „nachfragen". Und nur in den Häusern wurden Eisengeschäfte umgesetzt.

Hauptsächlich die Industriellen an den Abhängen und am Fuße des Bassariberges haben nun seit alters her das Luppeneisen in handliche Form gebracht, in Scheiben- und Hackenblätter. Die Bitjabaleute stellten die diskusartigen Rundscheiben her, die biaparra (Plur.: eialpalle) genannt werden. Ihr Preis betrug früher 500 bis 600 Kauri für das Stück. Sie kamen in Bündeln von 15, 20, 30 oder 40 auf den Markt, wurden aber einzeln verhandelt. Die Benaparbaleute fertigten dagegen die Form des Dornblattes mit Spitze, die den Namen nkuntanju (Plur.: ikuntanju) hatte, und deren Preis im Durchschnitt etwa 800 bis 2000 Kauri per Stück betrug. Die Ikuntanju kamen gebündelt zu etwa 10 bis 15 auf den Markt wurden aber ebenfalls einzeln abgegeben. Die Bena Tjamba endlich hatten eine große Mittelform, die Scheibe der Bitjaba, die aber mit einem kleinen Dorn versehen war. Die letztgenannten Dörfler waren übrigens die einzigen, die sich ausnahmslos mit dem Schmiedegewerbe abgaben und keinerlei Ackerbau betrieben! Diese reinen Industriellen kauften ihre Nahrungsmittel auf den Märkten, wurden dabei außerordentlich wohlhabend und hatten ein eigenes Kapitalisationsverfahren. Sie legten ihre Kauri nämlich in Rindvieh an,

das sie von den Manguleuten erwarben. — Heute ist ihr Viehbesitz aber bei weitem nicht mehr so bedeutend wie in alter Zeit; seitdem Dr. Kersting auch den Kabre, Losso usw. den Zugang zum Luppenmarkt verschafft hat, geht ihr Wohlstand zurück, und somit greifen sie wieder gleich den anderen zum Ackergerät und legen ihre Pflanzungen an gleich ihren Nachbarn.

In Banjelli war früher alle sieben Tage Eisenmarkt. In Bassari wird jeden Tag Eisen ge- und verkauft.

Die Schmiedegehöfte zeichnen sich vor den anderen durch Vernachlässigung der Umfassungsmauern und durch hohe Verandabauten für die Schmiede aus. Diese hat oft genau so große Vorhallen wie die Bosso von Sama, nur daß sie nicht mit Sekko geschlossen, sondern offen sind.

Ich wende mich nun der Schilderung der Märkte zu, auf denen das Eisen und andere Produkte des Bassaritenfleißes und ihres Bodens feilgehalten werden.

Zu Markte gingen die Bassariten auch in früheren Zeiten, in denen man sonst nicht von Sicherheit der Straßen reden konnte, waffenlos, wenn auch truppweise. Hierin äußert sich der große, soziale Unterschied gegenüber den Transkarajern und benachbarten Gebirgsstämmen, bei denen die Märkte nur in Bewaffnung besucht wurden, da sie willkommenen Anlaß zu Reibereien und Raufereien boten. Auch gab bei den Bassariten schon in älteren Zeiten der Mann seiner Frau die Erlaubnis, ohne ihn, im Anschluß an Freundinnen, die Wanderung zum Markte anzutreten, woraus erhellt, daß für sie nichts zu befürchten war. Der Handel bedeutete eben für sie eine große, alle sonstigen Widerwärtigkeiten ausgleichende Macht. Und das Lebenselement dieser Macht, der Wächter des Marktfriedens, war das Eisen, zu dem die niederen Völker sich ärger drängten, als heutige Völker nach Silber und Gold. Es war nicht das Metall, aus dem man die Waffen herstellte, sondern das Metall, das das Ackerwerkzeug bot, welches solche Wirkung hatte. Das geht nicht nur daraus hervor, daß das Eisen in Form der Hackenblätter in den Handel kam und Geldeswert annahm, sondern das geht auch aus den Angaben der Völker hervor. Die Bassariten haben mir in abendlicher Plauderstunde genau das gleiche gesagt, was mir die Mandingo berichteten — nämlich daß der Bauer dem Schmied danke —, nur daß das Verhältnis bei den Bassariten natürlicher ist. Die Bassariten achten den Schmied, während die Mande ihn als Kaste unterdrückt haben und ihn nur fürchten. Wunderliches Produkt historischer Entwicklung!

Von „weit her“ kamen die Leute zum Quanja, zum Eisenmarkte von Bassari, um das wertvolle Metall zu erwerben. Da waren zuerst die Binambe (Sing.: Unanja), die Timleute aus Paratau, Taballo und der Timebene, aus Basilo und Dalo, dann die Binangbambe (Sing.: Unangbanja), das sind die Kabre, dann die Bibigbambe (Sing.: Ubugbanja oder Ubuguanja), das sind die Dagomba. Nach unseren Begriffen ist das kein so sehr großer Umkreis, immerhin maß der Durchmesser des Landes, das von dem Quanja sein Eisen bezog, auf dem Breitengrade ca. 200 Kilometer, das aber ist für die Bassariten schon „weit her“.

Im allgemeinen wurde das Eisen gegen Kauri gehandelt. Die Timleute brachten aber andere Artikel auf den Markt, von denen besonders folgende häufig gegen Eisen eingetauscht wurden: 1. die großen Frauenschurze, die Satawe (Sing.: sata oder sagata), die einen Wert von etwa 1500 Kauri hatten; 2. die Männerschurze, die zum Durchziehen eingerichtet waren, genannt abanbirre (Sing.: ibintirri), dem Werte nach 600 bis 1000 Kauri entsprechend; 3. Kalebassen, Tüjüte (Sing.: tuju), von denen die kleinen Deckelkalebassen für 500, die großen Tragkalebassen für 300 bis 500 Kauri abgegeben wurden. Das Merkwürdige an diesem Kalebassenhandel war, daß früher, just wie heute, nicht die Tim, sondern ein Bassaritenstamm, die Tschamba, diese Gefäße herstellte, und daß so die Tim zwischen zwei Bassaritenstämmen den Zwischenhandel vermittelten. Auch einen anderen Gegenstand haben die Tim angeblich eingeführt, die Tragbretter (bei Tim: pata, bei Bassari: kiplingo genannt). Im allgemeinen sind die Tragbretter der Tim scheibenförmig und rund, leicht konvex. Es fehlt ihnen das Unterlagerstück, das die Bobosplitterstämme haben, und die Kassenabteilung, die bei den besseren Timstücken auffällt. Ich glaube also nicht so recht daran, daß die Bassariten das interessante Gerät erst durch die Tim kennengelernt haben.

Des weiteren wurden Töpfe auf dem Markte zum Verkauf gebracht: Die Töpferei besorgen im Bassarigebiet die Frauen des Moande-Weilers. Der allgemeine Name für Topf ist kumburru (Plur.: akumbo). Die üblichen Preise waren: Ein Kochtopf ca. 100 Kauri; ein Saucentopf ca. 20 Kauri; ein Wassertopf ca. 150 Kauri. Die umwohnenden Bäuerinnen brachten: Guineakorn, die Last zu 500 Kauri; Jams, je drei Stück, 100 Kauri; Erdnüsse, je ein Handgriffhäufchen, 5 Kauri. Natürlich fehlten auch nicht die auf allen Sudanmärkten üblichen Küchenbäckereien. Drei Arten von Gebäck fand und findet man noch heute in Bassari auf dem Markte: 1. die

länglichen Kuchen aus Bohnenmehl, genannt kalabonbia (Plur.: akalabon), das Stück 5 Kauri; 2. die runden, kleinen Aballamehlkrapfen, genannt magasa (Plur.: magasebe), das Stück 5 Kauri, dem Ansehen und Geschmack nach genau dem gleichen Mandingoprodukt entsprechend; und 3. runde Bohnenmehlkrapfen, genannt kalaman (Plur.: kalambe), das Stück 5 Kauri; Palmöl brachten wieder die Timleute, mit denen überhaupt ein reger, wechselseitiger Verkehr stattfand.

Vieh wurde durch die Männer verkauft, und zwar das Huhn etwa 300, das Perlhuhn etwa 500, eine kleine Ziege etwa 1000, eine große etwa 2000, ein Schaf etwa 6000 Kauri.

Die Marktplätze lagen früher und liegen heute noch unter großen, meist schattigen Bäumen, zumeist Baobabs. Die kleinen Steinhäufchen, die sich bei den Konkomba, Timleuten und nordöstlichen Gebirgsbewohnern die Marktweiber als Sitze zurechtlegen lassen oder legen, fehlen hier. Die Frauen sitzen nach Haussasitte auf kleinen Holzhockerchen, genannt bibjerre (Plur.: abjelle), die eine jede mitbringt. Es gibt keine Art von Marktaufseher, auch wird weder an den Häuptling noch an sonst jemand irgendeine Marktabgabe gezahlt.

Endlich ist noch das beizufügen, was hinsichtlich der Arbeitsteilung unter die Geschlechter und einiger Industrien zu sagen ist. — Den Frauen fällt zu: das Wassertragen, Feuerholzholen, Essenbereitung, Kinderfürsorge, Samenauslegen und endlich die Töpferei. Diese ist insofern interessant, als die Formmethode von der der meisten nordöstlichen Stämme abweicht.

Die Männer besorgen außer Hausbau, Feld- und Schmiedearbeit noch Holzschnitzen und Flechten. Körbe = kakaboga (Plur.: takabe) wissen viele herzustellen, ebenso die häufig getragenen riesigen Krempenhüte. Matten (Sing.: kakampego; Plur.: takampati) werden aus Streifen der Weinpalme in einfacher, diagonaler Flechtweise hergestellt. Das Mattenflechten geht von Jahr zu Jahr zurück, ist jetzt schon selten und geht als Industrie- und Handelszweig mehr und mehr in die Hände der Tim von Basilo über. Man zahlt für die feinen Basilomatten ca. 500 Kauri pro Stück. Weberei fehlt. —

Bassariten; Geschlechtsleben, Familienzweck, Kindernamen, Exogamie.

Geschlechtsleben. Familienzweck. Entbindung. Kindernamen. Exogamie. Kinderleben. Aus dem Vorhergehenden ist die wirtschaftliche Seite des Ehelebens leicht zu übersehen. In Anbetracht des Fleißes, den man den Bassariten, sobald es sich im Rahmen ihrer Gewohnheiten um gewohnte Arbeit für

sich selbst und Sättigung der egoistischen Eigenschaften handelt, durchaus nicht absprechen kann, bringen es junge Menschen anscheinend ziemlich schnell zu etwas. Aber ein glückliches Arbeits- und Familienleben ist durchaus nicht der Gipfelpunkt bassaritischer Ideale und Wünsche. Vielmehr zielt des echten Bassari Lebenssehnsucht auf bequeme Rentierwirtschaft. Die wurde nun allerdings keinem Bassariten (und wird auch heute noch nicht) in die Wiege gelegt, und in typischer Negerweise kommt er auch nicht etwa auf dem Wege der Arbeit, sondern auf dem der Vermehrung dazu.

Von diesem Standpunkt aus wolle man das bassaritische Heiraten und Eheleben ansehen, und danach wird man auch die wunderlichen Gesellschaftsformen verstehen. Nicht aus Liebe, nicht aus Neigung, heiraten die Leute, sondern um Nachkommen zu erzielen. Die Ehe ist insofern eine Art Kapitalanlage, eine Geschäftssache, eine Spekulation. Die Neigung und die Leidenschaft haben in der Berechnung als Hauptfaktoren keinen Raum. Geschlechtsgenuß ist ganz angenehm, und insofern ist die ganze Sache auch obendrein noch hübsch. — Es ist nach unseren Begriffen eine recht gemeine Lebensauffassung, aber sie klingt, in Worte gefaßt, doch noch viel abstoßender, als sie in Wirklichkeit ist. Denn der Bassarit folgt darin einer halb unbewußten und außerdem der ganzen Männerschaft dieses Volkes seit Urzeiten so vertrauten Anschauung, daß dort die Härte nicht so hervortritt wie bei uns, die wir erstens überhaupt nicht anders können, als solche Dinge mit eigenem Lebensinhalt zu vergleichen, und die wir zum zweiten mit so groben Maßen überhaupt nicht zu messen gewohnt sind.

Das Werkzeug des Geschlechtslebens wird von den Bassariten in Abwesenheit oder Anwesenheit der Frauen mit gleicher Gleichgültigkeit behandelt; aber ich nahm bei Bassariten nie die wollüstige Behaglichkeit wahr, die bei den Sokodefrauen so auffallend zutage trat, wenn sie eine der bei den Tim recht häufigen Sexualgeschichten erzählen durften. Eine Beeinflussung der Geschlechtsteile durch Zirkum- oder Exzision oder Infibulation ist gänzlich unbekannt, und die Bassariten spotten über alle Stämme, die solche Sitten haben.

Beschlafen respektive koitieren wird mit udo-tondampiu bezeichnet. Die Stellung der Koitierenden entspricht der der Transkarajer. Die Frau legt sich auf den Rücken und spreizt die Beine in nordischer Form, ohne sie emporzuziehen. Der Mann hockt in tiefer Kniebeugestellung zwischen den geöffneten Schenkeln nieder, zieht den Frauenleib mit den Armen etwas empor und beeilt sich, möglichst schnell die Ejakulation zu erzielen. Meine Bemerkung (zu der entsprechenden

Darlegung und pantomimischen Vorführung durch ein paar alte Männer), daß diese Stellung doch wohl unnatürlich und anstrengend sei, ward mit höhnischem Lächeln zurückgewiesen.

Als Schwangerschaftsperiode rechnen die Bassariten neun bis elf Mondmonate und bemerken dazu, es sei sehr verschieden. Dies Schwanken ändere sich von Fall zu Fall. Bis etwa zwei Monate vor der Geburt übt der Gatte seinen regelmäßigen Beischlaf — wenn er nicht etwa inzwischen eine weitere Gattin geehelicht hat, die ihn ihrerseits energisch in Anspruch nimmt. Die junge Mutter geht ihren Angelegenheiten nach und arbeitet bis zum letzten Augenblick, so daß es auch hier wieder nicht so gar selten ist, daß die Frau während der Arbeit, beim Wasserholen oder Holzsammeln oder auf dem Markte oder Marktgang von den Wehen überfallen wird. Dann vollzieht sie den Akt allein, nimmt das Kind und trägt es nach Haus; weder sie noch sonst jemand findet etwas Besonderes darin. Während meines Lebens auf dem Sinnhofe ereigneten sich zwei solche Fälle, und beide Male fand ich die nicht einmal besonders kräftigen Frauen (die Mehrzahl der Bassariten läßt an Strammheit des Körperbaues nichts zu wünschen übrig) gar nicht besonders erschöpft. Die eine von ihnen war erst noch eine Viertelstunde weit zum Bach gelaufen, um sich zu reinigen.

Normalem Verlaufe gemäß ist aber der in jedem Hofe zu findende mit einem Abfluß nach außen versehene Pißwinkel (kugotuun genannt) die Geburtsstelle. Einige alte Frauen, und zwar drei bis fünf, je nach Schwierigkeit der Verhältnisse, beteiligen sich durch Handreichungen und Hilfen, die sie dem kreißenden Leibe zuteil werden lassen. Die Gebärende liegt mit dem Rücken der Erde zu gegen eine sitzende alte Frau gelehnt und zieht die Beine hoch. Die alte Frau umschlingt sie und preßt ihr die Beine noch stärker zurück, als die Gebärende es von Natur kann. Eine Leibpressung oder massierende Hilfe scheint nicht üblich. Eine zweite Alte hockt vor dem zuckenden Körper und erwartet die Frucht, eine dritte kocht Wasser.

Die Nabelschnur (= mpulleng-mui) wird möglichst lang abgeschnitten, und zwar nicht mit einem Messer, sondern mit einem scharfen Splitter von Sorghum (= kekaja-bjege). Diborra, die Nachgeburt, wird außerhalb des Gehöftes, da wo die Pißrinne ausmündet, in die Erde vergraben, so wie sie ist, ohne daß ein Topf sie umschließt, wie dies doch sonst üblich ist.

Nach vollendeter Entbindung erfolgt sogleich auf dem Geburtsplatze eine gründliche Säuberung mit warmem Wasser, und dann werden Mutter und Kind in das Haus gebracht. Inzwischen ist Schi-

butter (mquam) mit Butumbu (Butumbu ist rote Baumrindenfarbe, die zu diesem Zwecke pulverisiert ist) verrührt. Damit wird der Leib des Kindes eingerieben. Sogleich auch beginnt man mit der Behandlung der Nabelschnur. Eine Frau kaut Salz (= ijam) und spuckt das auf die Nabelwurzel, dann wird in reibender und rundum eindrückender Weise die Umgebung massiert. Man wiederholt das während der nächsten Tage und sagt, daß dann bei Knaben in drei, bei Mädchen in vier Tagen die Nabelschnur abfalle. Für die Mpullengmui wird dann innerhalb des Wohnhauses in der Mauer etwa mannshoch über dem Boden ein Markstück großes Loch gemacht. Dahinein kommt die Nabelschnur, und dann wird das Loch wieder mit Lehm verstrichen. — Also haben wir hier wieder die Dreizahl für das Männliche, die Vierzahl für das Weibliche — ein offenbar wesentliches Zahlenbeispiel, das uns aus den Tätowierungsmustern anderer Gurmastämme und auch gewisser Mande usw. schon bekannt genug ist.

Die Bassariten behaupten, die neugeborenen Kinder bekämen während der ersten drei Tage ihres irdischen Daseins keine andere Nahrung als — Wasser! Die Männer blieben steif und fest bei dieser Behauptung, so daß ich mich zuletzt an die alten Frauen wandte und von diesen dann folgenden Bescheid erhielt: Die Männer behaupteten zwar, die kleinen Kinder dürften erst an die Mutterbrust gelegt werden, wenn die Nabelschnur abgefallen sei. Dies sei nicht richtig. Es schade den Kindern gar nichts, wenn man sie schon 24 Stunden nach der Geburt zu stillen versuche — richtig sei es aber, daß die meisten Frauen, die zum ersten Male Mutter seien, in den ersten Tagen nicht zu stillen vermöchten, weil sie noch keine Milch hätten; dann müßte man die Kinder allerdings erhalten, indem man Wasser mit der Hand schöpfe und es ihnen einträufele; bei dem ersten Kinde müsse man das einige Tage fortsetzen, bei nachfolgenden Kindern trete dann aber schon innerhalb 24 Stunden Milch in die Mutterbrust. — Soweit die Mütter selbst über diese Sache.

Die entbundene Frau erhält bald nach der vollzogenen Geburt einen sogenannten Jellijellibrei, das ist eine Speise, die aus Sorghummehl bereitet und mit einer starken Dosis Jellijellipfeffer (im Tim kalangmau oder kakangmaung genannt) gewürzt ist; es fehlt ihr aber alles Salz. Diesem Gericht spricht man eine besondere Einwirkung auf die Blutzirkulation zu. Die junge Mutter erhält ihn täglich zweimal, und zwar während der ersten sechs Tage als einzige Nahrung. Drei Tage lang bleibt sie unbedingt daheim, am siebenten Tage darf sie mit dem Kinde das Haus verlassen. Gleich nach der Geburt bringt der Mann aus dem Busch drei starke Baumstämme herbei und in das

Wochenzimmer. Sie werden mit den Köpfen zusammengeschoben und sollen ein während der Wochenbettzeit ununterbrochenes Feuer unterhalten. Der Mutter des Mannes liegt die Pflicht ob, alles Essen in der Wirtschaft zu kochen, der Mutter der Frau aber, das Geschirr abzuwaschen und das Kind mit Schibutter und roter Farbe einzureiben.

Am siebenten Tage erfolgt die Namengebung, und zwar bei Mädchen durch die Großmutter mütterlicherseits, bei einem Knaben durch den Vater. Form und Wahl der Benennung des Kindes sind mir nicht ganz klar geworden oder aber, sie stellen eine Sitte dar, die sehr vereinzelt auf der Erde sein mag. Die Kinder bekommen nämlich angeblich ihren Namen entsprechend der Ortschaft, aus der die Mutter stammt, und der Reihe ihres Erscheinens nach. Wenn z. B. eine Frau aus Biquassibe gebürtig und zu ihrem in Ukontjibe geborenen und ansässigen Mann gezogen ist, so werden genannt:

	wenn Knabe:	wenn Mädchen:
das erste Kind:	Dessao	Jete
das zweite Kind:	Napo	Equende
das dritte Kind:	Tirrim	Adja
das vierte Kind:	Lantam	Massai
das fünfte Kind:	Poquaja	Kutjui

Die gleiche Benennung findet statt, wenn die Mutter statt aus Biquassibe aus Wobande, Kubedipo oder Nanquaei stammt. Es entsprechen anscheinend immer einer Gruppe von Dörfern die gleichen Namensreihen. Nur eine Ausnahme soll einzig dastehen, und die folgende Reihe soll den von Nkondjibefrauen geborenen Kindern zuteil werden. Also: nur wenn eine Frau aus Nkontjibe gebürtig und zu ihrem in Biquassibe geborenen und ansässigen Mann gezogen ist, werden genannt:

	wenn Knabe:	wenn Mädchen:
das erste Kind:	Tjapo	Kumbong
das zweite Kind:	Uji	Ubuong
das dritte Kind:	Uake	Uapong
das vierte Kind:	Quare	Kangmoi

Des weiteren wurde mir auf den Einwurf, daß demnach doch in jedem Dorfe eine ganze Reihe gleichnamiger Männer und Weiber herumlaufen müßten, die Auskunft zuteil: Wenn in einem Weiler drei Burschen gleichen Namens sind, z. B. alle Tjapo heißen, so nennt man den ältesten Tjapo-olpulle, den zweiten Tjapo-uai — und ferner gewinnt man ein Unterscheibungsmittel, indem man einem jeden solchen



Junge Konkombamänner in der Tracht der Herbst- und Erntefesttänzer.
(Nach Photographie gezeichnet von F. W. Fischer-Derenburg)

Tjapo den Vatersnamen vorsetzt und z. B. sagt: Lantam-Tjapo-jao = Lantam sein Tjapo, oder Tjapo der Sohn des Lantam. — Scherz- und Uebernamen scheinen selten zu sein, wie ich denn überhaupt die Bassariten oft genug ausgelassen und heiter sah, aber sehr selten Aeußerungen des Humors an ihnen wahrnahm. Wie anders die Tim!

Soweit das, was ich über die Namengebung zu erfahren vermochte. Wie weit die Angaben richtig verstanden und erschöpfend sind, weiß ich nicht. Trotz aller Mühe, die ich mir gegeben habe, vermag ich mich nicht dem Eindruck zu entziehen, daß mein hier wiedergegebenes Material sehr mangelhaft ist.

Immerhin spricht etwas Wahres aus diesen Ausführungen, der Beleg einer Tatsache, die mir bedeutsam genug erscheint, um sie als eine der seltsamsten und wichtigsten (wenn auch nicht alleinstehenden) sozialen Erscheinungen des Westsudans hinzustellen: Die Bassariten lebten früher in streng innegehaltener kommunaler Exogamie! Niemand heiratete früher im gleichen Dorfe. Das ging so weit, daß nach verschiedentlich erfolgter Aussage sogar der außereheliche sexuelle Verkehr zwischen Kindern der gleichen Gemeinde ausgeschlossen war; gleich, ob man eine Geliebte aufsuchte oder eine Frau heiraten wollte — Mann und Weib mußten aus anderem Dorfe sein, und z. B. ein Wobandemann durfte wer weiß wo seine Gattin suchen und herholen, auf keinen Fall durfte sie ein Wobandekind sein.

Mit Recht wittert der Völkerkundler irgendwelche Reste eines alten Totemismus. Speiseverbote bestehen in reichlicher Menge. Das Speiseverbot heißt dekobre. In den Ortschaften Biquassibe, Wobande, Kubedipo und Nanquani ißt man nicht: erstens obui (Plur. ibui), den Leoparden; zweitens ditjiporra (Plur. atjiporra), eine nicht beißende, angeblich häufige Schlange, die ich nicht näher anzugeben vermag. In den Ortschaften Kabu, Binaualibe und Quamburre werden folgende Affenarten nicht gegessen: erstens toquaterre, der Hundskopfaffe; zweitens ulantan, der Husarenaffe; drittens bompi, der Guerezza. Die Leute aus Okore essen nicht das Ketjinkingvögelchen, die aus Toloquande nicht die Ussiboaratte. Die Geschlechtsverbindung anbelangend, erklärten die Bassariten: Das Dekobre (totemistische Speiseverbot, Plur. akobelle) schließe den Geschlechtsverkehr nur bei kommunaler Uebereinstimmung aus. Ich verstand das so, daß auf Verschiedenheit des kommunalen Ursprunges strenger geachtet wird als auf Verschiedenheit der Speiseverbote. Aber die Sache ist heute recht verwirrt, und ich hatte mit den Fragen auf diesem Gebiete bei den Bassariten kein weiteres Glück.

Soviel ist sicher, daß die Kinder im Dekobre dem Vater folgen, und daß die verheiratete Frau außer dem vom Vater ererbten Speiseverbot noch dem des Gatten zu folgen hat. — Doch zurück zum Baby.

Das erste Wort des kleinen Geschöpfes ist nna = Mutter; klar und deutlich wird es im zweiten Lebensjahre ausgesprochen. Nach drei (?) Jahren etwa vermögen nicht nur die Mütter, sondern auch schon Fremde das kindliche Geplapper zu verstehen. Mit einem Jahr rutscht das Würmchen allein auf den Knien herum. Gestillt werden die kleinen Wesen etwa zwei Jahre lang. Während der Nährzeit dürfen die Mütter keinen Geschlechtsverkehr üben, und man sagt, daß das Kind sterben würde, wenn sie diesem Gebote nicht Folge leiste. Nach Beendigung der Ernährung durch die natürliche Quelle wird das Kind täglich mehrmals mit Wasser, in dem Sorghummehl verrührt ist, „aufgefüllt". Ich kann diese Methode der Nahrungsweise nicht besser charakterisieren, als mit diesem Ausdruck. Die Mutter nimmt auf einem Stühlchen oder Stein oder irgendwelchem Holzblock Platz. Sie hat neben sich das Gefäß mit dem schleimigen Aufguß stehen, legt das Kind quer über den Schoß, macht mit der eigenen Hand eine Art Trichter und gießt dem strampelnden Behälterchen den Mund voll. Es ist eine absolute Unmöglichkeit für den minimalen Weltbürger, das Zeug in der Geschwindigkeit herunterzuschlucken, in der die Stoffzufuhr erfolgt. Also geht nach jedem neuen Aufgießen ein Gekeuche, Gesprudel, Gegurgel los, das genau den Maßstab der Sympathiegefühle ausdrückt, welchen dies Wesen solchem Verfahren gegenüber hegt. Man behauptet, daß nie ein Ersticken hierbei vorkomme. Ich habe mich über die Angabe gewundert. Der Kunstgriff, bei allzu großer Anfüllung der Luftröhre das Kind herumzudrehen und auf den Rücken zu klopfen, ist bekannt. Immerhin: die Kehlenschleusen der jungen Bassariten müssen wunderbar gut funktionieren. — Ist das Baby noch einige Monate derart aufgefüllt, so darf es zum Jamsbreifutter übergehen und lernt dann die eleganten Griffe des Essens außerordentlich schnell.

Ich habe mich oben über die wenig schönen Beweggründe, nach denen der Bassarit seine Ehe anknüpft, aufgehalten und darauf hingewiesen, wie wenig edel die Anschauungen sind, die er vom Zweck der Ehe hat: Kindersegen, damit er im Alter Rentier spielen kann. Danach könnte man annehmen, daß die Kinder und Frauen unter diesem egoistischen Zweckstreben leiden, und es somit unangenehme Nebenerscheinungen zeitigen müsse. Das ist aber nicht der Fall. Das Familienleben der Bassariten wirkt nach außen durchaus sympathisch. Frauen und Kinder machen fast stets einen vergnügten Eindruck.

Wenn man des öfteren eheliche Szenen miterlebt, wenn man es über die Gehöfte hinschallen hört, daß zwischen weiblicher Wange und männlicher Handfläche die Luft allzu großem Druck ausgesetzt wird — wenn man hie und da auf den Wegen junge Frauen trifft, die offenkundig gegen ihren Willen und ohne das geeignete Symptom schicklicher Sitteneinhaltung strampelnd von Männerhänden heimspediert werden, so darf man nicht vergessen, daß in den allermeisten derartigen Fällen die Spedierten und Gemaßregelten junge Frauen sind, die noch keine Kinder haben und wohl noch allzu sehr mit dem Kopf und Herzen an Neigungsbeziehungen denken, die nicht mehr herrschen dürfen.

Im übrigen aber kann man sagen, daß auch bei diesen Konvenienzehen der Kindersegen ausgleichendes, sonniges Licht verbreitet, in dessen Wärme und Schein das hartgedachte Zweckgefühl schwindet. Viel offensichtliche Mimik treibt der Neger ja überhaupt nicht mit dem Wesen, mit dem er geschlechtlich verkehrt. Aber am ganzen Gebaren erkennt man doch zur Genüge, daß der vom Felde heimkehrende Bauer seine Frau nicht nur ihrer Sprossen wegen gern sieht.

Die kleinen Kinder sind das „Spielzeug" des ganzen Dorfes. Sie sind tagsüber ständig unterwegs, haben stets jemand, der mit ihnen spielt. Sie wandern von Arm zu Arm. Besonders junge Mädchen und junge Frauen, die noch nicht eigene Kinder haben, tändeln in jeder Pause, die ihnen die Arbeit läßt, mit den Kleinen nach Herzenslust umher. Dabei nimmt man interessante Unterschiede wahr, die wohl genau gleichen Erscheinungen in Europa entsprechen. Mädchen und junge, noch nicht besproßte Frauen spielen kindisch mit ihnen. Junge Mütter sind entsetzlich ernst bei allen Handlungen, nehmen alles sehr wichtig und geben die Kleinen sehr ungern fort. Mütter, die schon mehrere Kinder hatten, hantieren fast ausschließlich sachlich, machen oft den Eindruck der Gleichgültigkeit, ohne es zu sein und geben gern einmal das kleine Geschöpfchen aus der Hand. — Du lieber Gott! — wie bei uns. Es war auch wohl bei den Tertiärmenschen nicht anders! — — —

Bassariten; Alter, Regierung, Schamaneneinflüsse, Rechtspflege.

Das Alter, Regierung, Schamaneneinfluß, Rechtspflege. — Es bleibt in der Schilderung des rein weltlichen Lebens der Bassariten nun noch ihr Lebenswerk, ihr Alter und Zusammenwirken im Staatsorganismus zu skizzieren.

Solange die jungen Sprossen noch wenig arbeitserfahren sind, begleitet der Familienvater sie hinaus auf das Feld und wirkt an ihrer Spitze mit der Hacke. Sobald sie aber gut eingelebt sind, bleibt er

daheim und überläßt die Aufgabe eines Vorarbeiters seinem ältesten Sohne oder seinem angehenden Schwiegersohne, oder nach älterem Modus auch wohl einem älteren Sklaven, den er entweder selbst erwarb oder ererbte. Er selbst kümmert sich dann um so mehr um die Hauswirtschaft, versorgt Hühner, Perlhühner und Schafe, oder geht nur noch dem Schmiedehandwerk nach und sitzt auch wohl nur noch herum, sonnt sich, reibt sich ein wenig Tabak, plaudert, klatscht, geht einmal auf den Markt, kurz — seine Sehnsucht ist erfüllt, er sieht das Ideal eines Bassariten verwirklicht, verbringt die goldene Zeit seines Lebens mit Nichtstun, selbst zwar noch kräftig, aber doch andere für sich arbeiten lassend!

Aber in diesem goldenen Lebenszustande entwickelt sich doch auch schon der Wurm, der sein morschendes Alter zernagt. Solange er selbst kräftig ist und die Zügel der Familienverwaltung energisch in der Hand hält, geht alles ganz schön. Solange braucht er nicht zu arbeiten, und doch wird niemand über seine Tatenlosigkeit murren. Aber dann wird er hinfälliger, die Faulheit beschleunigt das; — im Gegensatz zu ihm wächst die nächste Generation heran zu voller Kraftentfaltung; — dann fallen in seiner Abwesenheit schon häßliche Bemerkungen über überflüssige Futtergänger. Der Mann, der nichts tut und ernährt werden muß, verliert auch bei den Bassariten leicht die Achtung, und mir will scheinen, als ginge solcher Prozeß bei ihnen recht schnell vor sich.

Bei steigendem Sohnesalter und beginnender Greisenhaftigkeit des Vaters schwillt das Murren der die Ernährung schaffenden Jugend an. Aber praktisch und egoistisch wie die lieben Bassariten sind, verbinden sie mit diesem lauten Gemurr einen Zweck. Sie erwecken dadurch den Anschein, als ob ihnen durch den Lebensanspruch des Alten unberechtigte Arbeitsaufbürdung zuteil würde, für die einen gewissen Entgelt sich selbst zu schaffen sie berechtigt seien. Diese Politik führt dazu, daß das Besitztum der alternden Leute langsam aber desto sicherer abbröckelt und gegen das sogenannte „Herkommen" schon bei Lebzeiten eine Aufteilung unter die Söhne stattfindet. Es ist also noch nicht so sehr lange mit der patriarchalischen Tyrannis des Vaters zu Ende, da ist auch sein Besitz meist schon aufgelöst, und seine Ernährung und Unterhaltung hängt von der Gnade seiner Sprossen ab — wenigstens bei Bauern. Bei Schmieden liegt die Sache besser. Nun kann man ja sicherlich nicht sagen, daß die jungen Leute ihre Eltern verhungern lassen. Nein, die Schwiegertochter bringt ziemlich regelmäßig die Speisetöpfchen in das Gehöft der Alten. Und doch kann wohl kaum eine andere Rasse solchen Alterszustand derart fa-

talistisch gleichgültig ertragen als die indifferente, gleichgültige Negerrasse. Unbeachtet und stumpfsinnig liegen die Alten in oder vor ihrem Gehöft. Niemand kümmert sich eigentlich um sie. Werden sie zu gebrechlich, um selbst gehen zu können, dann kommt morgens eine Schwiegertochter oder eine Enkelin und führt sie hinaus auf das Feld, damit sie ihre Bedürfnisse erledigen können — das ist außer der Nahrungslieferung die einzige Fürsorge, die den Alten zuteil wird. Sonst stumpfsinnen sie unbeachtet dem Tode entgegen, oft Jahre, ja jahrzehntelang. Niemand achtet während dieser Zeit auf einen Defekt oder eine einstürzende Mauer im Hause. Das Gehöft zerfällt. Mögen die Alten sehen, wie sie sich helfen und schützen! Wenn wir im folgenden über die Totenfeste sprechen, wird der Leser mit Erstaunen hören, wie brutal egoistisch der Bassarit über das Wünschenswerte des Greisentodes im Interesse der Familie spricht. Wirklich, es ist ein gemeines Volk!

Solange der Pater familias noch nicht dem Verfalle überliefert ist, spielt er aber als älterer Mann im Gemeindewesen eine wesentliche Rolle. Verwaltungsangelegenheiten werden angeblich durch drei Organe geregelt: erstens den Häuptling, zweitens die Versammlung der Alten, drittens den Familienältesten. Man wird den bassaritischen Verwaltungsleistungen wohl am ehesten gerecht, wenn man sagt, daß der Häuptling wenig, die Altenversammlung wenig mehr und die Familienältesten am wenigsten zu sagen haben — wenigstens in den Ortschaften am Bassariberge. In Kabu soll der Häuptling weit mehr Gewicht haben; bei den Tschamba-Geselimm im Osten gibt es sogar ein ziemlich einflußreiches Häuptlingsgeschlecht — was auf das gute Beispiel der umwohnenden Tim zurückzuführen ist — und bei den Konkomba sollen die Verhältnisse durchaus gesund sein und alle drei Faktoren genügende, entsprechende Machtmittel, allgemeines Ansehen und soziale Würdigung genießen.

Bei den guten Bergbassariten geht es aber ganz merkwürdig zu. Man würde in verwaltungstechnischer Hinsicht entschieden sagen können, hier würde jeder nach seiner Fasson selig, und hier sei somit das große, soziale Problem gelöst, wenn nicht einmal die etwas dunkle Tätigkeit der Schamanen etwas energisch, wenn auch nicht allzulaut in die individuellen Seligkeitsbegriffe hineinspräche und wenn nicht gerade bei den Bassariten deswegen alles so glatt ohne Verwaltungsbehörde vor sich ginge, weil das Volk stillschweigend zugibt, daß die größten Lumpe obenauf sitzen und weil die Anständigen als dumm gelten. Und wirklich sind bei den Bassariten nur ganz Dumme anständig. Ueber die Macht der Schamanen, die nach berühmtem Rezept

um so bedeutender ist, je stiller sie wirkt, werde ich noch zu reden haben. Hier nur einige Beispiele der Rechtspflege — d. h. vom Recht, wie es angeblich nach Bassaritenüberlieferung gepflegt werden soll, aber kaum wird.

1. Ein Fall von Diebstahl. Ein Mann ist angeklagt, etwas gestohlen zu haben. Die Sache wird vor die Versammlung der Alten (Buquillip, Sing. Uquille) gebracht. Erst wird von seiten des Anklägers, dann von seiten des Angeklagten sehr viel hin- und hergesprochen. Behauptung, Entrüstung, Aufzählung alter Geschichten, Hineinreden anderer. Es ist eine unglaubliche Schwatzerei. Wenn der Dieb seine Schuld zugibt, dann ist die Sache schnell erledigt. Er gibt das Gestohlene zurück und geht dann — ohne Strafe — fort. Wird der Angeklagte durch irgendwelche Zeugenaussagen arg belastet, so verfügt die Altenversammlung eine Entscheidung, nicht durch sich selbst, sondern durch ein Orakel. Alles zieht zum Kupullu (Plur. Tipulle), d. i. eine Art Priester. Hier findet das Dissambirreorakel statt. Es wird in einem Topfe Buom, d. i. Schibutter, heiß gemacht. Der Angeklagte muß seinen Dikimbere, d. i. den Bogenschellenring, der auf dem Daumen getragen wird, hineinwerfen und dann mit der Hand wieder herausnehmen. Dem Unschuldigen schadet der Griff in das heiße Fett nichts, der Schuldige verbrennt sich die Hand und muß Strafgeld zahlen. Den Betrag teilen der Bestohlene und der Kupullu untereinander.

2. Ein Fall von Farmraub. Solcher wird ohne Inanspruchnahme einer Behörde durch Selbsthilfe geregelt. Hat A. auf dem Acker des B. sein Korn gebaut, so gibt es gewöhnlich eine persönliche Auseinandersetzung und Regelung. Wenn aber A. — das ist bei so unverschämter Handlung anzunehmen — so viel angesehener und machtvoller ist als B., daß dieser sich nicht zu mucksen wagt, so steckt der B. dem A. einen Djona-na-burr (Plural: anna-bu, djona = hat gesteckt) in das Feld. Das ist ein armlanger Pfahl aus dem Holz des Burr-Busches. Und dies hat zur Folge, daß dem A. die Ernte auf dem unrechtmäßig bestellten Acker mißrät.

3. Ein Fall von Mädchenraub. Der junge Mann A. hat schon längere Zeit auf dem Acker des X. gearbeitet, damit ihm dessen Tochter zufalle, d. h. er sie als Frau erhalte. Der böse B. aber macht ihm das Mädchen abspenstig und entführt es. Also kommt es zur Gerichtsversammlung vor den Alten. Man bemüht sich, das Mädchen, das natürlich mit in B.'s Dorf gelaufen ist, zurückzubringen. Es gelingt nicht. Richterspruch: die Eltern des Mädchens müssen dem A. an Stelle der Braut und als Vergütung für die abgediente Arbeits-

zeit 40 000 Kauri zahlen. Der schlimme B. hat aber der Schwiegermutter 10 000 und dem Schwiegervater 16 000 Kauri zu zahlen und behält die Frau. — Also die Alten machen das Geschäft.

4. Ein Fall von Totschlag. Wenn früher ein junger Mann einen anderen im Streite erschlagen hatte, so floh er in ein anderes Bassaridorf. Die Familie des Erschlagenen und auch die zugehörige Altersversammlung vermochte dann nichts gegen ihn auszurichten. In dem Dorfe, in das er geflohen war, ward ihm Asylrecht zuteil, und er wurde nicht ausgeliefert. Auch in diesem Falle wandte man sich nicht an den Häuptling, weil es — nichts genutzt hätte.

5. Die Erbschaftsteilung war angeblich in folgender Weise geregelt: der jüngere Bruder beerbte stets den älteren, und zwar war der älteste der überlebenden Brüder Alleinerbe und nahm den ganzen Besitz, Mobilien und Immobilien, in Beschlag. Von den Frauen heiratete er meist nur eine; die anderen wurden frei und konnten anderweitig wieder heiraten oder in die Gehöfte der jüngeren Brüder übergehen. Die Söhne des Toten arbeiteten nun für den Onkel, der Erbe war. Dabei blieb aber das, was die Söhne sich schon selbst erworben hatten, ihr Privateigentum. Wenn nun dieser Onkel auch starb und keinen jüngeren Bruder mehr hinterließ, so wurde der älteste Sohn der Familie, alias der Familienälteste (ukulle-qui; Plur.: bukullequi) der Rechtsnachfolger und in obigem Sinne Gesamterbe. Die anderen wurden nur mit einem Legat bedacht, das zur Anschaffung einer Frau genügte, das aber meist unterschlagen wurde. Dabei war es ganz gleich, ob dieser Aelteste der älteste Sohn des Toten oder eines jüngeren oder älteren seiner Brüder war. — Im übrigen hatte in der Erbschaftsteilung weder die Altenversammlung, noch der Häuptling etwas mitzureden. Die Leute betrogen und betrügen sich, soweit die Sache nicht der Regierung zu Ohren kommt, heute noch untereinander. — War der Tote schon bejahrt, so war nach oben geschildertem Verfahren der Söhne meist nichts mehr zu betrügen, da diese in diesem Falle schon alles beiseite gebracht hatten. — — —

Mit gerechtem Erstaunen sieht man sich nach den Machtbefugnissen der Häuptlinge um. Auch ich habe energisch danach gefragt. Eine Abgabe ward ihnen in alter Zeit offiziell nicht zuteil. Man sagte mir als Antwort auf meine eindringlichen Forschungen, daß seine Macht eine politische gewesen sei und in die Wagschale geworfen ward, wenn zwei Gemeinden miteinander Krieg führten. Wenn die Kämpfenden dann einander gegenüberstanden, so steckte er den

oben erwähnten Burrpfahl zwischen sie. Dann war unbedingt Landfriede.

Aber war das alles? Man erzählte mir Wunderdinge von dem Reichtum, den besonders in älterer Zeit die Häuptlinge von Bassari zusammengescharrt hätten. Aber wie? Durch Handel? Nein! Durch Krieg? Nein! Einige Alte, mit denen ich mehrfach hierüber sprach, sahen sich gegenseitig verständnisinnig an und lächelten verschmitzt. Es ward mir klar, daß offenbar auch in diesem Falle die allergrößten Lumpe im Mastkorb segelten. Aber welche Gemeinheiten ihn so hoch und reich machten, das blieb mir ein Rätsel.

Bassariten; Bestattung, Totenfeste, Ahnendienst, Saat- und Erntefest.

B e s t a t t u n g. T o t e n f e s t e. A h n e n d i e n s t. Wenn ein alter Mann erkrankt, wendet der Sohn sich an einen Unjogo-da (Plur.: injogo-dambe). Das ist ein Arzt, allerdings ein Arzt von jenem Typus, die man bei uns als Kurpfuscher bezeichnen würde. Der Unjogo-da geht nicht zum Kranken und läßt noch weniger den Kranken zu sich kommen. Er läßt sich ein wenig schildern, was für Symptome vorhanden sind, und verabfolgt darauf ein Medikament. Als Vergütung erhält dieser Herr Doktor sogleich ein Huhn und einen Lohn von 600 oder 800 Kauri, jene Summe, wenn der Kranke ein Mann, diese, wenn es ein Weib ist. Auch hier also wieder die eigenartige Zahl Drei für Männer und Vier für Weiber.

Von irgendwelchen wesentlichen Arzneimitteln konnte ich auch hier nichts bemerken. Es muß sich der Eindruck aufdrängen, als ob die Westsudanstämme kaum mehr als einige Abführungs-, Stopf- und vor allen Dingen Schwitzmittel besitzen, die immer wiederkehren und nur verschieden gemengt, dosiert und benamst sind. — Mit solchen Medikamenten werden nun auch die Kranken behandelt. Schlagen sie ein und führen zur Besserung, so fährt man in der Anwendung des gleichen Arzneimittels fort. Ist aber kein nennenswerter Erfolg zu sehen, so wechselt man den Arzt. Anscheinend geht Aenderung der Behandlungsweise immer mit einem Arztwechsel vor sich. Kaum wird ein Bassaritenarzt zu der Offenherzigkeit kommen, zu sagen: „Das erste Medikament war wohl nicht das richtige. Versuchen wir es mit einem anderen."

Nützt die neue Kur auch nichts, und geht es mit dem Kranken bergab, so macht man, besonders wenn der Kranke schon bejahrt ist, keine besonderen Umstände mehr und belästigt ihn nicht weiter. Man gibt in diesem Falle die Sache sogar recht schnell auf, so schnell, daß der Eindruck nicht zu verwischen ist, die Familie lege absichtlich dem räuberischen Tode keine besonderen Hindernisse in den Weg.

Diesem Gedankengange kann man sich um so weniger entziehen, wenn man hört, daß die Familie stets geneigt ist, einem solchen Alten auch die gesundheitswidrigsten Wünsche nicht abzuschlagen. Im folgenden werde ich zu berichten haben, wie sorgfältig im Gegensatz hierzu die Eltern für Erhaltung ihrer jungen Nachkommenschaft bedacht sind. Alte Leute sind eben unnütze Brotesser. Die Jungen sind die Familienerhalter. Es ist merkwürdig, wie kraß in allen Sitten und Gepflogenheiten diese Anschauung durchgeführt ist.

Der sehnlichste Wunsch der Alten ist auf Ndam, auf Sorghumbier, gerichtet. Das ist auch der „letzte Wille" der kranken Alten, und wenn die ersten Medikamente nicht sehr bald eine günstige Wendung des Zustandes herbeiführen, kommt man ihm auch gerne nach. Um das ganz zu verstehen, muß man die Bassariten längere Zeit beobachtet haben. Morgens um 9 oder 10 Uhr gehen in jedem größeren Ort schon einige würdige Greise über die Straße und vereinigen sich bei einem Freunde, dessen Frau oder Tochter Ndam bereitet hat. Der Humpen kreist. Mittags wandern die gleichen oder andere alte Herren in ein zweites Gehöft. Das Geschäft, was sie dahin zieht, ist das gleiche: Biertrinken! Am Abend kann man sicher sein, wieder an einem anderen Ort zu gleichem Zweck ein Konzilium vereinigt zu sehen. Mittlerweile arbeiten die „Jungen" in den Feldern und Schmieden. Man darf behaupten, daß das Tagesleben der Alten im Biertrinken und Kannegießern seinen wichtigsten Ausdruck findet. Und darum: Wenn es zum Sterben geht, folgt die alte Seele auch dem Biergedanken, der sie ins Jenseits leitet. Der Alte verlangt im letzten Augenblick Bier, und es ist wohl nicht nur Gutmütigkeit, wenn die Jungen dem Wunsche nachkommen; denn sie wissen, welche Gefahr mit der Gewährung verbunden ist. Also der Alte labt sich noch einmal gründlich, und dann stirbt er — oft, wie behauptet wird, mit dem letzten Schluck.

Die Bestattung erfolgt am Todestage. Der Leichnam wird sogleich nach dem Tode gewaschen, rasiert und mit einem roten Creme eingerieben, die aus einer Mischung von Schibutter und zermalmter Baumrinde besteht. Inzwischen eilen Boten in die umgebenden Dörfer, und von da aus verbreitet sich die Nachricht über das Land, weit hinaus, so daß auch entfernt wohnende Verwandte und Freunde in Bälde unterrichtet sind. Die Folge ist, daß am gleichen Tage noch von allen Seiten Menschen herbeiströmen, truppweise, Männlein und Weiblein. Aber die gleichen Gruppierungen wiederholen sich immer wieder: vorn der Hausherr, hinter ihm Tochter oder Sohn, die Donnerbüchse haltend — ein altes Weib mit einem Topf

Bier auf dem Kopfe, noch ein Weiblein, ein ärmerer Alter, der nicht allein gehen mag, oder eine Freundin der Familie.

Inzwischen heben jüngere Leute das Grab aus. Andere flechten die Tragbahre – ulūndo (Plur.: illundo), die im wesentlichen aus vier Bambusstangen besteht. Der Tote wird gestreckt darauf gelegt, und zwei Leute tragen ihn darauf zu Grabe. Es gibt Kirchhöfe draußen, nicht weiter als eine Viertelstunde von der Ortschaft entfernt. Da ist Grab neben Grab angelegt: einfache, senkrechte Schächte.

Die Leiche wird, auf der Seite liegend, ausgestreckt, eine Hand ruht unter dem Kopf, die andere zwischen den Beinen. Männer- und Frauenleichen liegen aber verschieden. Zur Erklärung hierfür sagte ein befragter Alter recht hübsch: „Wenn die Sonne aufgeht, geht der Mann zur Farmarbeit. Wenn die Sonne untergeht, geht die Frau zum Markte." Ein zweiter Alter sagte: „Wenn die Sonne da (ca. 4 Uhr) steht, nimmt die Frau ihre Last auf und sagt: „Ich will zum Markte gehen!" — Wenn die Sonne aufgeht, nimmt der Mann seine Hacke und sagt: „Ich will nun zur Farmarbeit gehen!" — Demnach ist die Lage der Toten also folgende: Frauen mit der rechten Hand unter dem Kopfe nach Sonnenuntergang gewendet — Männer mit der linken Hand unter dem Kopfe nach Sonnenaufgang sehend. Bei beiden aber der Kopf nach Norden, die Beine nach Süden.

Man deckt die Leichen nur mit einem Blatte zu. Das wird vom Baume Ngallende genommen, der kleine, schwarze Beeren hat. Dies Blatt deckt merkwürdigerweise die nach oben gerichtete Ohröffnung, „damit keine Erde hineinkommt". Im übrigen wird gleich nach der Bettung die Erde sogleich über den Leichnam geworfen, der nur durch das Blatt auf dem Ohr von ihr getrennt ist. Ich sah und hörte nichts von irgendeiner Grabbeigabe. Die Grube wird bis oben hin mit Erde und Steinen gefüllt.

Auf das Grab kommen zunächst drei Steine, dann noch ein Gerät. Die Grube wurde nämlich mit einem Kenjanguiu (Plur.: tinganguidi) ausgehoben. Wenn sie nach Beisetzung unter Zuhilfenahme des gleichen Werkzeuges, das nichts anderes als ein Erdbeil, ein Knieholz mit darübergeschobenem Eisenkelt ist, wieder zugeworfen ist, so ziehen die jungen Leute das Eisen vom Kenjanguiu ab und nehmen es mit heim. Der Holzgriff aber kommt auf das Grab zu den drei Steinen und wird auch mit Sträuchern, die über dem Grabe aufgeschichtet werden, bedeckt.

Dieses Knieholz auf dem Grabe der Bassari erinnert mich an einige analoge Vorkommnisse, die mir im Sudan auffielen. Da ist zunächst das Mobagebiet. Direkt neben „Dapong", dem ersten Rasthause,

das wir in Togo kennen lernten, fand ich fünf Gräber. Auf dreien fand ich solche Kniehölzer. Dann im Kant-Bonso oben im Totental, in einer Grabhöhle fand ich gleichfalls ein Holz von der Gestalt eines Holzgriffs. Ferner erzählten mir im Kankangebiet einige Diarra, daß ihnen die Gräber der „alten" Bamanakönige im Segusprengel wohl bekannt seien. Sie wollten mir nicht mit Angaben über den „heiligen" Platz der Gräber dienen, gaben aber an, daß auf jedem eine Hacke läge, wenn mit der Zeit der Hackengriff abgewittert sei, erneuere man ihn, das Eisen sei aber von alters her immer das gleiche.

Zu den Gebräuchen beim Begräbnis gehört vor allen Dingen „Schießen". Auf dem Wege von der Wohnung zum Grabe wird ordentlich geschossen. Auf der Rückkehr nach Hause wird wieder geknallt, was die alten Donnerbüchsen nur aushalten. Geknallt wird dann wieder abends beim „Totenumtrunk". Wenn dann später noch die Söhne und Schwiegersöhne als verspätete Gäste erscheinen, ziehen sie knallend zum Grabe, kehren knallend wieder ins Dorf zurück. — Diese echt negerhafte Vorliebe fürs Knallen habe ich oftmals beobachtet, und zwar beobachtet mit dem Bestreben, die Freude daran zu verstehen.

Die Büchsenknallerei gehört zum Festtrubel bei mancherlei Gelegenheit, bei Totenfest, Beschneidungsfest, bei Hochzeit, bei „Empfängen" hoher Herrschaften usw. Zunächst ist deutlich wahrnehmbar das protzenhafte Gefühl des Individuums, das die allgemeine Aufmerksamkeit auf s e i n e n Flintenbesitz nicht schöner lenken kann, als indem er schießt. Zum zweiten erfreut sich die afrikanische Negerrasse an der Büchsenmusik, denn laut sind ihre Lärminstrumente, Trommel, Horn, Glocke. Endlich aber kommt noch das dazu, was mich zu dieser Betrachtung veranlaßte: die Furcht. Bei Beschneidungsfesten wird ausgesprochenermaßen deswegen so geknallt, weil die Geister ferngehalten werden sollen, die sonst so frech den beschnittenen Knaben auflauern. Und bei den Totenfesten?

Wenn man von jenen Leuten, die durch ihr Handwerk mit Toten in häufige Berührung kommen, und von einigen ganz besonders robust veranlagten Menschen absieht, wird man sagen können, daß die Hantierung mit einem Leichnam für niemand eine gleichgültige Sache ist. Ebenso bestimmt kann man aber sagen, daß die allermeisten Menschen, zumal die Neger, bestrebt sind, ein möglichst gleichgültiges Gesicht zu machen, um das ungemütliche Gefühl nicht merken zu lassen, das fast einen jeden befällt. Gleichmütig zu erscheinen, gehört beim Neger so schon zum Zeichen guter Erziehung und unbeeinflußbarer Männlichkeit. Aber gerade bei den Grabgeleiten der Bassariten konnte ich

wahrnehmen, daß der Neger sehr zufrieden ist, wenn er durch die Knallerei einerseits sein eigenes Empfinden betäuben und andererseits die Aufmerksamkeit anderer ablenken kann. Der Neger, und zumal der Bassarit, ist dem Leichnam gegenüber ganz und gar nicht gleichgültig. Er hat unbedingt das Gruselgefühl. Und darüber hilft die Knallerei hinweg.

Eine andere Frage ist es, ob der Bassarit damit eine besondere Vorstellung verbindet, ob er zum Beispiel mit dem Geknalle die Geister im allgemeinen oder den Geist des Toten, den er da fortbegleitet, fernhalten will. Einer so klaren Herauskristallisierung einer Idee aus dem ganz allgemeinen, dem Bewußtsein mit Absicht möglichst ferngehaltenen Gefühl der Gespensterfurcht halte ich den Bassariten im allgemeinen nicht für fähig. Ich habe bei meinen Unterhaltungen über diesen Punkt keine Andeutung von irgendeinem auch noch so keimhaft ausgebildeten Gedanken, der in diese Richtung zielen könnte, gehört.

Aber ganz dem wirtschaftlich-egoistischen Geiste der Bassariten entspricht es, wenn auch hier wieder der Satz Geltung gewinnt: Ist der Tote ein junger Mensch gewesen, dann wird geheult und nicht getanzt — war es ein altes Individuum, so wird getanzt und nicht geheult! Aber so roh wie hier habe ich das niemals aussprechen gehört. Klipp und klar, ohne Scheu wurde mir von Jungen in Anwesenheit von Alten und unter „selbstverständlicher" Zustimmung seitens der Alten zugegeben: „Wenn ein alter Mann stirbt, so ist das gleichgültig. Der alte Mann ist nur zum Biertrinken gut. Er kann nicht mehr arbeiten und nützt nichts. Er ißt und will auch nur Gutes essen. Der junge Mann aber arbeitet. Er verlangt nicht viel für sein Leben. Er arbeitet auf der Farm. Er nützt also sehr. Deshalb muß man tanzen und froh sein, wenn ein Alter stirbt, muß weinen, wenn ein junger Mensch stirbt." In ganz gleich roher Weise äußerten sich die Leute über den Unterschied zwischen dem Todesfall eines jungen, arbeitsamen und fortpflanzungsfähigen Weibes und einer alten, müden und sterilen Frau. — Aber bei den Frauen werden sowieso weniger Umstände gemacht als bei den Männern, und so verschwindet die Differenzierung in der Sittenausübung bei ihnen mehr als bei den Männerbegräbnissen.

Totenfeste für alte Leute währen bei leiblich angesehener und wohlhabender Familienzugehörigkeit oft tagelang. Das Normale scheint eine Festzeit von sieben Tagen zu sein. Solche Totenfeste sind Volksfeste, an denen sich die ganze Gegend mit voller Hingabe beteiligt. Die eigentliche Feier beginnt gegen Abend und erstreckt sich dann in die

Nacht hinein. Von allen Seiten strömen gegen vier oder fünf Uhr die Leute im „Trauer"-dorfe zusammen, immer truppweise mit Gewehr und Biertopf, Männer und Weiber. Ich wohnte einer solchen Festversammlung bei, deren Gedränge der enge Raum des Dorfes nicht bergen konnte. Die Leute saßen noch vor den Toren. Besondere Zeremonien scheinen mit den Bestattungsfesten selbst nicht verbunden zu sein. Ich sah und hörte nichts davon und glaube nicht, daß mir etwas versteckt oder verschwiegen wurde. Es handelt sich nur um ein Freudenfest. Ein unnützer Brotesser ist tot, also wird gejubelt, geknallt. Auch hier fordert man von lachenden Erben ein „standesgemäßes" Fest. Es gehört zum guten Ton, ordentlich etwas daraufgehen zu lassen, und es ist eine Gelegenheit, das Ansehen und die Achtbarkeit der Familie einmal recht zum Ausdruck zu bringen. Auch ist für würdige Erledigung des Festes schon vorher gesorgt worden. Sehr oft kaufen „gute Söhne" schon bei Lebzeiten des Vaters einen kleinen, soliden Pulvervorrat, denn im Geknalle äußert sich die Vornehmheit. Uebrigens beziehen die Söhne gleich nach des Vaters Tode sein Haus.

Dann haben die Bassariten in ihrem Sittenkodex noch eine sehr interessante Einrichtung, die den Namen „binja-titu-piti" führt. Das ist die Ueberführung „der Seele des Toten" zu jener Stätte, an der der Gestorbene seinerzeit geboren wurde. Die Zeremonie findet am vierten Tage nach dem Ableben statt. Bei der Zurichtung der Leiche hat man einige Haarbüschel aufgehoben. Am vierten Tage nun mischt man sie mit einer Handvoll Erde vom Grabe des Bestatteten und füllt sie in eine Tonschale. Dann wird eine neue Tragbahre hergestellt. Man nimmt nie die alte, auf der der Leichnam fortgeschafft wurde, sondern fertigt, wie ausdrücklich betont wird, stets eine neue an, und zwar ebenfalls aus Bambus und von zwei Männern zu tragen. Auf der Bahre werden einige Stoffe ausgebreitet, die dem Alten gehörten, darauf die Tonschüssel mit den Haaren und der Graberde gestellt und hierüber abermals Tücher gedeckt.

Zwei Männer nehmen die Bahre auf den Kopf. Sie tragen sie dem Dorfe zu, in dem der Tote geboren wurde. Viele Menschen schließen sich der Bahre an, Männer und Weiber. Die Donnerbüchsen werden mitgeführt. Weiber haben ihre kleinen Kinder auf den Rücken gebunden. Es ist ein langer Zug, der sich in der Richtung auf das Geburtsdorf des Toten in Bewegung setzt. Aber vor dem Eintritt in dieses, am letzten Kreuzwege, macht das Ganze halt. Hier ist ein kleines Grab, ein Miniaturgräblein, ausgehoben, in das man den Topf mit den Haaren und der Erde wirft. Gleichzeitig wird geschossen, was die Rohre nur aushalten. Darauf setzt sich der Zug wieder in

Bewegung. Nun wallfahrtet die ganze Gesellschaft bis zu dem Hause oder Gehöft oder der Stelle, an der der Verstorbene seinerzeit geboren wurde. Dort werden feierlich Hühner geschlachtet und deren Blut umherspritzt. Ob dabei irgend etwas gebetet oder aus der Lage des sterbenden Huhnes irgendein Orakel gelesen wird, vermag ich nicht zu sagen. Ich weiß nur, daß hinterher abgekocht und geschmaust wird, und zwar die gleichen Hühner, die soeben „geopfert" wurden. Ich brauche nicht besonders zu betonen, daß man die ausgezeichnete Gelegenheit, ein Bierfest zu feiern, nicht ungenutzt verstreichen läßt, daß man trommelt und tanzt, vor allem aber heftig knallt. Erst gegen Morgen nimmt die nächtliche Veranstaltung ihr Ende. Da wandert alles heim, und die wichtigste Zeremonie des Totenfestes ist erfüllt.

Die Seele (= kenang, Plur.: n'nam) gibt dem Bassariten keine besonderen Probleme auf. Er nimmt an, daß sie den schlafenden Menschen verläßt, umhergeht und sich alles ansieht. So entstünde der Traum (= kebamtiu). Dagegen soll die Seele mit dem Körper gemeinsam sterben. Wie so häufig, muß man sich aber auch hier wieder die Wertlosigkeit solcher Angaben klarmachen und sich das Zustandekommen solcher Angaben vergegenwärtigen. Beharren wir also einen Augenblick bei diesem Punkte.

Der Bassarit, ja mehrere Bassariten, versicherten mir auf meine Frage: „Was wird denn aus dem Kenang, wenn der Mensch stirbt?" auf das Erstaunteste: „Sie stirbt auch!" Gleich darauf schildern sie mir, wie den Seelen der Toten geopfert werde. — Ich habe solchen Widerspruch oft gehört, so daß ich nicht umhin konnte, seiner Entstehung nachzugehen. Im vorliegenden Falle ist die Sache sehr einfach. Die regelmäßigen, den Jahreszeiten entsprechenden Opfer an die Toten sind fest gegliedert und entsprechen ganz genau den Totenopfern, die bei fast sämtlichen Gurmastämmen dargebracht werden. Es liegt ein alter, wohl ausgebauter Kultus, der einer vollwertigen, auch wohlgeordneten Anschauung entspricht, als gemeinsames Religionsgut vor. Die meisten Fürsten dieser Stämme können darüber genaue Angaben machen, so die Mossifürsten, und vor allen Dingen die Gurmafamilie. Nun aber sehen wir — wie sogleich genauer zu berichten ist —, daß die Bassariten genau den gleichen jahreszeitlich geordneten Opferdienst haben, aber sie sagen: „Die Seele ist gestorben." Wir haben also die Kultushandlung noch erhalten, aber die grundlegende Anschauung fehlt. Sie ist ausgestorben. Auch der Neger verrichtet seinen Opferdienst mehr oder weniger mechanisch. Alle Menschengruppen zeigen die Erscheinung, daß der Mensch seine

religiösen Bedürfnisse stets gern durch Innehaltung der Form und Absolvierung des Kultus befriedigt. Nur dann, wenn religiöse Probleme für ihn oder die Allgemeinheit Tagesprobleme werden, pflegt im allgemeinen der Mensch, der nicht religiöser Fachmann ist, sich wirklich innerlich um den Sinn der Handlung zu kümmern. Der Bassarit aber führt ein durch und durch egoistisches Wirtschaftsleben. Das ist sein Interessengebiet. Ueber Familienzucht und Hackbau und Handel und Wohlleben usw. denkt er nach. Im „Religiösen" genügt ihm die Kultushandlung. — Nun kommt der Weiße und verlangt Aufklärung über sein religiöses Denken. Das ist aber gar nicht vorhanden, und ohne den Widerspruch selbst zu verstehen, ohne lügen zu wollen, sagt er in der Tat die Wahrheit, wenn er seinen Glauben mit der Mitteilung schildert: „Die Seele stirbt mit dem Körper ab." Der Neger ist zu dieser Behauptung stets um so mehr geneigt, als er in der Tat zu beständiger Gespensterfurcht neigt, diese aber natürlich immer leugnen will. Dieses Leugnen der Gespensterfurcht ist ihm das Wichtige. Die Inkonsequenz, die in der Wegleugnung hier und der Seelenübertragungszeremonie sowie dem jahreszeitlichen Totenopfer liegt, die empfindet er nicht. —

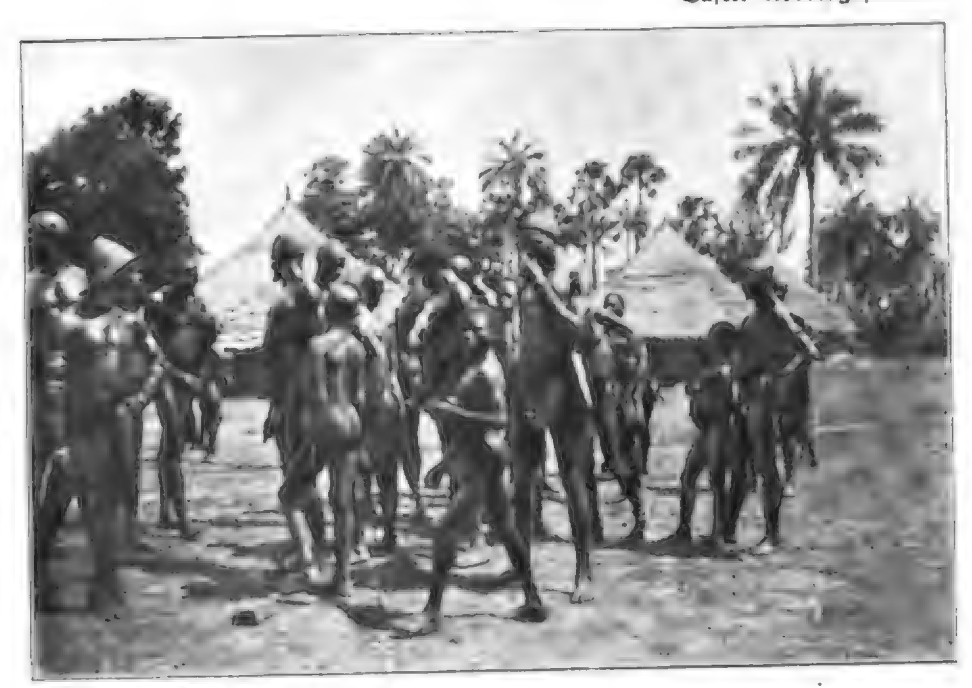
Ebenso ablehnend verhielten sich die Bassariten hinsichtlich der Fragen über die Neubildung von Kindern. Das Körperliche wird auch hier sachgemäß, realistisch abgehandelt: der Mann beschläft die Frau, damit führt er ihr den Samen zu, aus dem im weiblichen Gefäße das Kind erwächst. Also sudanische Allgemeinweisheit, Naturerkenntnis. Dann aber die Frage: „Wie kommt denn nun aber die Seele in das Kind?" Antwort: „Ja, das könne man nicht wissen, das weiß eben nur Gott. Gott aber müsse das wissen." Ablehnung, Gedankenfaulheit. Nicht eine Spur jener klaren Aussage, wie bei den Kabre oder den Tschamba-Geselimm, welch letztere doch Verwandte der Bassariten sind. Aber die Tschamba wohnen im Kabre-Timgebiet, in dem in allen diesen Fragen der bewußte Glaube noch den Kultus lebendig erhält.

Nun das, was ich von Totenopfern hörte oder wahrnahm. In jedem Gehöft opfert man den Betanquibe (Sing.: utanquile), d. h. den Toten. Das geschieht auf einem kleinen, phallitischen Tonaltar, bukumpore (Plur.: akumpo) benannt, der im Gehöftwinkel rechts oder links neben der Ausgangshütte im Mauerwerk errichtet ist. Das Opfer selbst verrichtet der Familienälteste zweimal im Jahre; einmal am Anfang der Regenzeit, wenn die Felder zur Saat hergestellt werden, das zweitemal nach dem Ende der Regenzeit und nach Einbringen der Ernte. Beide Male schlachtet der Alte ein Huhn über

dem Altar. Das erstemal betet er: daß den jungen Leuten draußen im Busch kein Unglück widerfahren möge — daß beim Ackerbau kein Skorpion sie steche — daß beim Aufgraben der Rattenlöcher keine Schlange sie beiße — daß bei der Jagd auf Antilopen der Leopard sie nicht überfalle. — Merkwürdigerweise wird ausdrücklich versichert, daß einerseits das Gebet an die Toten gerichtet wird, wobei einige Alte auch die Namen bestimmter, abgeschiedener Angehöriger ausrufen, und daß andererseits niemals eine Bitte um gute Ernte eingeflochten werde.

Das zweite Totenfest wird nach Einbringen des Sorghum abgehalten. Sobald das erste Sorghumbier bereitet ist, bringt der Alte am Dukumpore, am Phallusaltar, einen kleinen Topf davon dar und schlachtet zudem ein Huhn. Er betet einen Dankspruch, der etwa lautet: „Das bringe ich euch (den Verstorbenen), weil ihr gut auf das Wohlergehen meiner Kinder geachtet habt; es ist keinem ein Unglück geschehen.“ — Außer diesen Zeremonien konnte ich Totenopfer nicht nachweisen. Es verlautet, daß die Bassariten ihre Totenfeste mehrmals wiederholen; aber das wurde von ihnen selbst auf das energischste bestritten. Eine generelle Gleichgültigkeit den Toten gegenüber scheint mir auch vielmehr ihrem egoistisch-wirtschaftlichen Gedanken- und Werktagsleben zu entsprechen. —

Wohl aber fand ich recht häufig noch eine andere Art gleichgeformter Konusaltäre, nicht in den Häusern oder Gehöften, sondern an den den Dörfern zugewendeten Farmgrenzen. Sie wurden titanquande (Plur.: itanquan) genannt und waren etwa lendenhoch. Der Durchmesser der Basis betrug etwa 60 bis 70 Zentimeter, der der Kuppe zirka 15 Zentimeter. Zuweilen liegen alte Steinbeile, die auch hier als Donnerkeile gelten, an dem Sockel. Der Name dieser Blitzsteine ist ata-quan (Sing.: beta-quandi). Wir können nicht umhin, den Namen dieser Steinwerkzeuge mit dem der Konusaltäre in Zusammenhang zu bringen. Die Bassariten bestreiten die linguistische und sinngemäße Beziehung ganz energisch und behaupten, daß es zwei verschiedene Worte seien. Tatsächlich ist die Aussprache und die Pluralbildung abweichend. — Auf diesen Altären bringt der Kranke sowohl im Beginn der Krankheit als nach der Genesung Bitt- und Dankopfer, also Hühner dar, und unterläßt, zumal nach der Heilung, nicht ein Gebet, in dem er darum bittet, daß ihn die Krankheit nicht wieder befallen möge. — Angeblich bleiben aber die Opfer auf diesen Altärchen ohne Einfluß auf die Medikamente der Aerzte, über deren Verabfolgung oben gesprochen ward. —



Losso in Namitugu.



Bassarikinder in Biagpabe.

(Beide Photographien von Regierungsbaumeister A. Hoffmann.)

Bassariten; Gott, Schamanen; Zaubermittel.

Gott, Schamane, Zaubermittel. — Eine weitere Art kleiner Opferplätzchen sah ich mehrfach an der Außenwand der Durchgangshäuser an der Straßenfront, und zwar direkt über der Tür. Unwillkürlich erinnert das an die allerhand Opfer enthaltenden Nischen an den Tombo-Habe-Häusern in Korri oder die zwei Phallusse an der Fassade des Djennehauses oder an ähnliche Gebilde an den Stirnen der Tambermaburgen. An den Bassarihäusern ist er meist eine Nische, eine ausgesparte Lücke in der Lehmwand, in der gewöhnlich einige Hühnerfedern angeklebt sind. Die Stelle heißt umbote (Plur.: inumbote), trägt also den Bassarinamen für Gott.

An dieser Stelle wird geopfert auf Veranlassung des uboa (Plur.: biboabe) genannten Schamanen, dessen Auskunft man jedesmal sorgfältig beachtet. Wenn zum Beispiel ein Kind erkrankt, so befragt der Familienvater darüber den Uboa. Der wird ihm nach Ablesung des Orakels wohl stets raten, an der Umbotestelle ein Opfer darzubringen (Umbote = Gott). Ich machte gelegentlich der Schilderung der Moba schon auf die Eigenart des Gottesbegriffes bei diesen Völkern aufmerksam. „Gott" ist hier nicht zu entfernt, zu gleichgültig, um am Kultus der Menschen Anteil zu nehmen.

Mit dem Uboa lernen wir den Schamanen, den Wisser und Erforscher übernatürlicher Dinge, kennen. Seine Naturgeschichte ist anderweitig wenigstens provisorisch gegeben. (Siehe „Kulturtypen aus dem Westsudan", 1910.) Hier mag so viel genügen: die Uboa sind Orakler, wie sie bei allen Aethiopen vorkommen, und obendrein noch ein gutes Stück mehr. Sie haben den westsudanischen Typus, der mit den Propheten des Altertums viel Aehnlichkeit hat. Die Schamanen der Bassariten haben so ziemlich die gleichen Funktionen wie die der Tim.

Holzfiguren und eiserne Schlangen, die bei Tim- und Ewestämmen eine so große Rolle im Haushalte der Schamanen spielen, fehlen allerdings den Uboa der Bassariten und Konkomba vollständig. — Jene Tanzzeremonien, zu deren Begehung die Jünglinge und jungen Männer, wie wir bei den Moba zeigten, so viel Kaurikleidung, Kauribehänge und Kaurikappen tragen, kommen bei den Konkomba vor, nicht aber bei den Bassariten. Nur Hörnerkalebassen werden im Kriegsfalle von ihnen getragen und diese sind dann eine Art Amulett, denn sie schützen gegen Pfeile und Flintenkugeln. Man sieht sie dann und wann bei den Bassariten ebenso wie bei den Tim. Es ist schmuckhafter, früher wohl mehr beliebt gewesener Tand. Aber jedesmal, wenn ich dem nachspürte, erfuhr ich, daß es Konkomba gewesen waren, die ihn auf Bestellung hergestellt hatten. Ueberhaupt sieht man so

zierlichen Kaurischmuck und Kaurigürtel wie bei den Busangsi nirgends in diesen Ländern. Sicherlich aber sind es keine Zaubermittel.

Nicht als ob die Bassariten arm an solchen Dingen wären. Im folgenden kann ich eine ganze Reihe von amulett- und zaubermittelartigen Gegenständen und Machwerken anführen, die mehr oder weniger gebräuchlich sind — eine Reihe, die aber sicherlich bei weitem nicht Anspruch auf Vollständigkeit machen kann.

Da ist zunächst ein Zaubermittel gegen Schlangenbiß. Es heißt bina-djure und besteht aus einem Kuhschwanz, der mit einem Stiel versehen ist. Der ist umwickelt und in die Umwicklung sind Zauberingredienzien eingebunden. Wenn einer draußen gebissen ist, eilt er heim. Er juckt oder kratzt die Stelle nicht mit der Hand, sondern streicht mit dem Kuhschwanz, der sonst auch als Fliegenwedel dient, darüber hin und her, und das hat dann eine schnelle Heilung zur Folge.

Ein Kriegsamulett der älteren Zeit ist das Tuffadjoande. In einer Tonschüssel von etwa zwei Fuß im Durchmesser wurden Teile von den beiden Bäumen Unabau und Utumbu sowie das Kraut Kitedju getan. Darüber wurden Huhn und Perlhuhn als Opfer geschlachtet, so daß deren Blut auf die Pflanzenstoffe träufelte. Hiernach goß man Wasser darüber und stellte die Schüssel beiseite, um sie im Falle eines kriegerischen Ausbruches gleich zur Hand zu haben. Zog er aber einmal in den Kampf, so wusch sich der Krieger vorher mit dem Inhalte der Schüssel und war nun überzeugt, gegen Pfeilschüsse gefeit zu sein.

Besonders für kriegerische Vorgänge scheinen die alten Bassariten sich emsig mit amulettartigen Vorbereitungen gerüstet zu haben. Eine recht eigenartige Sache in diesem Sinne ist das „Kidjigi-njogoe" — wörtlich: „Wassermedizin". Wer sie gewinnen wollte, mußte sich an einen alten, sehr beschlagenen „Unjogo-binda", d. h. Medizinmann, wenden. Diese Leute pflegten ihren Beruf in der Jugend im Nebenamte, waren Bauern und konnten sich erst im Alter, wenn sie genug erworben hatten, ganz auf solche „Njogo-Präparation" beschränken. Der um Rat gefragte Unjogo-binda gab dann an, welche Baumblätter, Wurzeln, Rinden, Hölzer usw. man herbeibringen solle. Nachdem man sie herbeigeschafft hatte, vereinigte man alles auf einem Haufen und gab dazu ein Huhn, das oben darauf zu liegen kam. Dieses Huhn ward nicht geschlachtet. Der Unjogo-binda hatte nur nötig, den Namen des Medikamentes, also „Kidjigi-njogo" zu rufen, und sogleich war es tot. Der Medizinmann kochte nun das Opferhuhn und bereitete dazu aus den beigebrachten Blättern, Wurzeln, Rinden usw. eine Sauce. Dies Gericht mußte dann der Mann, der das Kidjigi-

njogo und seine Kraft gewinnen wollte, verzehren. Bei der Mahlzeit durfte er auf keinen Fall etwas auf die Erde tropfen lassen, sondern mußte stets beim Ueberführen aus der Schüssel in den Mund vorsichtig die Hand darunter halten, damit kein Saucentröpfchen zu Boden falle und ihm so etwas von der vollen Kraft verloren ginge. — Darauf bezahlte der Mann dem Unjogo-ndinda 4000 bis 6000 Kauri und ging mit außerordentlichem Sicherheitsgefühl im Busen heim.

Er hat mehr gewonnen als Unverwundbarkeit. Er hat die Fähigkeit, alle Wunden, die ihm zuteil werden, sogleich zu heilen. Er kann in dem Gefühl dieser Ueberzeugtheit sich sogar allerhand Scherze erlauben, wie z. B. den folgenden: Ein junges Paar hat Hochzeit. Alle Welt protzt im Festjubel mit Kraft und Tüchtigkeit. Der Inhaber des Kidjigi-njogo kann nun sein Messer oder ein anderes Instrument nehmen und sich vor aller Welt in das Dickbein eine klaffende Wunde schlagen, so daß alle von einem ordentlichen Schrecken befallen werden. Er braucht dann nur in die Hand zu spucken und sich mit der angefüllten Fläche über die Wunde zu fahren. Sogleich schließt sie sich, und sie ist geheilt. Das ist eine phantastische Idee, die so recht geeignet ist, die brutale Phantasie dieser Menschen zu befriedigen und sie illustriert recht gut die bassaritische Geistestiefe.

Oder aber der Inhaber der Kidjigi-njogo geht in ein anderes Dorf, in dem er, wie er weiß, recht verhaßt ist, und wo man sogleich über ihn herfällt und ihn mit allerhand Waffen zu zerfetzen und zerhacken sucht. Der derart Zugerichtete schleppt sich dann heim, behandelt sich dort wieder mit dem eigenen, heilkräftigen Speichel, der ihn sogleich wiederherstellt. Das ist eine Illustration zu den unsicheren Verhältnissen, die vor Ankunft der Europäer im Bassaritenlande herrschten. — Der Inhaber des Kidjigi-njogo ist im Kriege für Pfeilschüsse unverwundbar. In der Fehde empfangene Schlagwunden heilt er immer in gleicher Weise. Andererseits scheint aber mit dem Medikamente auch im gewissen Sinne die Eigenart der Tarrenkappe auf den Inhaber des Kidjigi-njogo überzugehen. Wenn nämlich jemand einen Pfeil auf ihn anlegt, um ihn in den Rücken zu schießen, so ist er mit einem Male verschwunden und an einen anderen Platz gerückt.

Weiterhin ein verwandtes Medikament, das ähnliche Kraft verleiht und ebenfalls bei einem Unjogo-dinda, und zwar für die unglaubliche Summe von 80 000 bis 120 000 Kauri erworben werden mußte, also nur recht wohlhabenden Leuten zugänglich war. Es heißt Lerre-ku. Ueber seine Herstellung konnte ich nichts erfahren. Es ist ein sagenhaftes Zaubermittel, das möglicherweise gar nicht bassaritischen Ursprungs ist, von dem man mir aber nichtsdestoweniger die erstaunlichsten

Dinge erzählt hat. Daß es Leute gibt, die sich „noch erinnern", Inhaber dieser Kraft gekannt zu haben, besagt dabei nichts. Die Bassariten hatten früher die liebenswürdige Sitte, die erschlagenen Feinde in der Weise zu zerstückeln, daß ihnen auf der Wahlstatt zugleich der Kopf und die Beine an den Knien abgeschnitten wurden. Die derart verunglimpften und zugerichteten Leichen ließ man dann unbekümmert und gleichgültig liegen. Das Lerre-ku hatte nun den Zweck, solche häufig geübte Zerstücklung wirkungslos zu machen, und nach der Bassaritenansicht brauchte sein Inhaber solche Mißhandlung seines Leibes nicht zu fürchten. Die Hände seines kopf- und beinlosen Körpers griffen nach einem Diffan-kugere, wie sie überall im Bassaritenlande herumliegen. Das sind die Konglomeratballen der Lateritstufen, die bröcklich und an den Stellen, wo die Kiesel herausgefallen sind, mit Löcher versehen sind. (Diese Löcher nennen die Bassariten „Augen" und „Ohren" der Diffan-kugere.) Einen solchen Ballen legten die Hände des Zerstückelten nun an die Stelle des Halses, wo der Kopf abgeschlagen wurde. Der Erfolg war der, daß der Kopf sogleich wieder am Rumpfe saß. Ob damit gemeint ist, daß der alte Kopf wieder an seine Stelle sprang, oder daß aus dem Lateritballen ein neuer Kopf, wenn auch von der alten Art, erstand, konnte ich nicht feststellen. Dann steckte der Mann zwei Stöcke dahin, wo die abgeschnittenen Unterschenkel hingehörten, und sogleich war auch der Unterteil der Beine wieder hübsch in Ordnung. Auf solche Weise wiederhergestellt ging dann der Zerstückelte in alter Kraft und Gesundheit unverändert heim.

Von solchen eigenartigen Zaubermitteln kannten die alten Bassariten eine ganze Menge. Es versteht sich von selbst, daß sie nicht gern davon sprachen. Ihre Kenntnis hat für uns den Zweck, in das Phantasieleben dieser Leute und ihrer alten Gesittung eindringen zu können. Für den Vergleich mit parallelen und analogen Sitten anderer Völker sind dagegen die Gepflogenheiten von größerem Interesse, die sich auf Liebes- und Familienleben beziehen.

Wenn ein Mann in eine Frau verliebt ist und ohne Erfolg nach ihrem Besitz strebt, weil seine Neigung nicht erwidert wird, so wendet er sich an seinen Freund und läßt sich das unum-pu-mo-njogo genannte Medikament, eine Medizin zur Erweckung der Liebe, von ihm geben. Der Freund erhält als Gegengabe dafür einen Topf mit Bier. Das erwähnte Medikament ist ein Pulver, das aus der Rinde zweier Bäume hergestellt ist, die nebeneinander hochstreben und oben mit den Zweigen ineinander verflochten oder verwachsen sind. Um nun diese Mixtur seiner geliebten Spröden beizubringen und bei ihr damit

Neigungserwiderung zu erwecken, schafft der Verliebte einen weiteren Topf Bier an, den er in das Haus der Frau trägt. Man tut von dem Unum-pu-mo-njogopulver unter den Daumennagel. Darauf setzt man den Biertopf mit der Frau gemeinsam an die Lippen. Diese Art, zu zweien aus einem Topfe oder aus einer Kalebasse zu trinken, heißt hier Bebaga-ndam. Es ist die gleiche Weise, die ich auch bei Tamberma und Moba kennen lernte. Man lehnt die Wangen aneinander, bringt die Münder so nahe zusammen, daß die Lippen aneinander fest anschließen und nichts zwischen ihnen heruntertropfen kann. Jeder der beiden „Brüderschaftstrinker" hält mit einer, und zwar der dem Wangenanschluß entgegengesetzten Hand die Trinkschale, den Daumen an die Innenwand, die anderen vier Finger an die Außenwandung lehnend. Es ist also recht bequem, bei dieser Gelegenheit den Daumen, unter dessen Nagel das Pulver ruht, in das Bier zu tauchen, so daß das Unum-pu-mo-njogo unbemerkt in die Flüssigkeit gleitet. Um den vollen Effekt zu erzielen, läßt der Verliebte das Weib ordentlich trinken, markiert aber solches für sich selbst, nimmt also von den Getränk nicht viel zu sich. — Danach kann man getrost nach Hause gehen und versichert sein, daß die Frau nun sehr schnell zu ihm schicken wird, denn mit „diesem Trank im Leibe" ist sie gar bald in ihn arg verliebt. — Ich erinnere daran, daß diese Methode, mit dem Daumen einzutauchen und ein unter dem Nagel verborgenes Medikament in ein dem anderen kredenztes Getränk zu bringen, auch den Mande bekannt ist. —

In folgender Weise verfährt man im Falle der Kinderlosigkeit. Der Mann macht sich mit der sterilen Gattin auf den Weg nach dem Koadi (= Tempel) eines Uboa. Drinnen wendet er sich mit einem Gebet an die Dubaure. Er sagt: „Ich bin mit meiner Frau hierher gekommen. Schon seit langer Zeit beschlafe ich meine Frau. Sie wird und wird aber nicht schwanger. Darum bin ich hierher gekommen und bitte, mir für Kinder zu sorgen. Ich will dann auch eine Ziege hierher bringen." —

Nach diesem Bittgange geht der Mann mit seiner Frau nach Hause zurück und kann nun überzeugt sein, daß der nächste Beischlaf von Erfolg gekrönt sein wird. Das nach solcher Pilgerfahrt geborene Kindchen nennt man Songoi. (Alle Kinder, die als Folgeerscheinung solcher Bittgänge das Licht der Welt erblicken, faßt man unter dem Namen Songoi-ua zusammen.) Der also beglückte Vater begibt sich bald darauf dann mit Weib und Kind wieder in das gleiche Koadi und bringt ein Huhn und einen Topf Bier mit. Der Uboa schlachtet die Henne über den Dubaure. Dann wird es von der inzwischen einge-

troffenen Verwandtenversammlung gekocht und gegessen, wozu außerdem reichlich Bier genossen wird.

Der Uboa darf aber auch in diesem Falle niemals von dem Opferfleische mitgenießen. Darf er doch auch niemals von dem Biere trinken, das ihm auf seiner Veranda oder in seinem Gehöft dargebracht wird. Geschenktes Bier darf er nur dann genießen, wenn es ihm unter fremdem Dache kredenzt wird. Um das Einnahmenrecht des Herrn Uboa noch weiter zu umschreiben, sei erwähnt, daß er auch niemals aus eigenem Antriebe Zahlungen fordern darf, daß die Herren Schamanen hierfür aber folgenden schönen Ausweg gefunden haben: die Dubaure fordern von Zeit zu Zeit einmal für sich einige 1000 Kauri. Also wohlgemerkt, für seine Tasche kassiert der Uboa nicht ein, sondern nur für Rechnung der Dubaure, und das gilt dann als etwas ganz anderes! —

Sehr erstaunt war ich, zu hören, daß der bedrängte Familienvater, nachdem er bei seinem Bittgange den Dubaure eine Ziege versprochen hatte, nach dem Erscheinen des Songoi-Kindchens nur mit einer Henne antritt. Eine Erklärung für diesen eigenartigen Widerspruch erheischend, ward ich folgendermaßen aufgeklärt: „Bringt man den Dubaure sogleich nach dem ersten Songoi eine Ziege dar, so lassen sie es bei dem einen Kinde bewenden. Wenn man aber die Ziege nicht gleich gibt, so sorgen sie für viele Kinder und sind emsig dabei, für weitere zu sorgen, bis sie ihre Ziege bekommen." Aus dieser hübschen Erklärung ersieht man, daß auch die Bassariten ihre Götter ganz nach ihrem Bilde machen!

Um zum letzten der mir bekannt gewordenen Zaubermittel der Bassariten überzugehen, die das Verhältnis zur umgebenden, großen Natur, zu den Kräften, die zwischen Himmel und Erde spielen, regeln sollen, gedenke ich zunächst der Regenmacherei. — Wenn es lange Zeit nicht geregnet hat, so daß mit der Feldarbeit nicht begonnen werden kann und so für die diesjährige Ernte Gefahr im Verzuge ist, so pflegt sich meist ein einzelner, wohlhabender Mann dazu zu entschließen, die Sache zu regeln und seinem eigenen wie dem allgemeinen Bauernbedürfnis abzuhelfen. Es wird dann aber ein solcher Mann nicht im geringsten durch Gutmütigkeit und edlere Mäzenatsgefühle zu solcher Opferwilligkeit bewogen, sondern außer dem eigenen, egoistischen Bedürfnis besonders durch die Freude getrieben, vor den anderen mit dem schönen „Ich kann mir das leisten" protzen zu können.

Der gute Mann nimmt also ein Huhn, einen Topf Bier und 6000 Kauri, und mit diesem Geschenk macht er sich auf den Weg zu einem

Uta-da (Plur.: Bita-dambe) einem Regenmacher. Viele solcher Regenmacher scheint es derzeit im Bassarigebiete nicht zu geben. Ich hörte wenigstens nur von einem einzigen, der beim Uro Tagba wohnte. Der wohlhabende Bauer wendet sich sodann mit folgenden Worten an den Regenmacher: „Hier bringe ich ein Huhn, einen Topf Bier und 6000 Kauri. Die Leute wollen säen, aber es gibt kein Wasser. (Weil alle Rinnsale und Sammelstellen ausgetrocknet sind.) Die Leute wollen die Aecker bestellen, aber es fehlt an Regen. Nun sollen die Leute sehen, daß ich reich bin. Hier ist ein Huhn, ein Topf Bier und 6000 Kauri. Sorge, daß es sogleich regnet." — Der Regenmacher hat unter der weit vorspringenden Veranda seines Hauses einen tüchtigen Topf stehen, der heißt: beta-burr (Plur.: ata bon). Wenn es nicht regnen soll, wird der Topf leer gehalten. Wenn nun aber wie im geschilderten Falle ein wohlhabender Mann mit dieser Gabe und dem erwähnten Sprüchlein kommt, wenn dann auf die Verbreitung dieser Nachricht hin die Leute von allen Seiten zusammengekommen sind, so daß ein rechter Volkshaufe gaffend umhersteht, so verrichtet der Regenmacher an dem leeren Riesentopfe folgende Zeremonie: Erst gießt er Wasser in den Topf. Dann klopft er mit einem Raphiastengel gegen den Rand des Gefäßes und ruft erstens den Namen des Vaters, zweitens den Namen seiner Mutter, drittens den Namen Gottes (Umbotes). Dann beginnt er seine Rede: „Mein Vater und meine Mutter! Als ihr noch lebtet, habt ihr den Regen gemacht. Jetzt aber sind die Alten gestorben; jetzt will ich den Regen machen!" Nach diesem Ausruf tötet er das Huhn und spritzt Blut gegen den Topf und klebt von den Federn daran. Das Huhn wird darauf zubereitet und ein kleines Gelage abgehalten. Endlich begibt sich der reiche, gönnerhafte Bauer auf den Heimweg. Sobald er aufbricht, beginnt es zu regnen. Solange er auf den Heimweg begriffen ist, regnet es. Es regnet, bis er nach Haus kommt und nachher noch so lange, als es nötig ist — so behaupten die Bassariten. —

Den größeren Naturvorgängen gegenüber findet das Bassaritenvolk sich mit dem einfachen Satze ab: „Das macht Gott. Wie es kommt, das kann kein Mensch wissen." Der Wechsel der Jahreszeiten, Sonnenauf- und -untergang, Mondbewegung, Sternenhimmel, alles alles wird in der gleichen, gleichgültigen Art und Weise als das Selbstverständliche und darum Uninteressante behandelt. Kein Bassarit scheint eine Erklärung für solche Vorgänge zu haben. Die Phantasie findet keinerlei Betätigung in diesen Regionen, die in gar keinem Zusammenhang mit den materiellen Interessen dieser Menschen zu stehen scheinen.

Interesse, aber auch nur ein sehr primitives, erweckt nur das Einschlagen des Blitzes, das Bäume spaltet und Menschen tötet. Man nimmt an, daß die Donnerkeile das machen. Aber erst, wenn ein Schaden auf solche Weise entstanden ist, suchen die Bassariten nach einer Schutzwehr in Medizinform. Dagegen scheinen Vorbeugungsmittel gegen Gewitterunglück unbekannt zu sein. Wenn ein Mensch vom Blitz erschlagen ist, bespritzen sie die aufgebahrte Leiche mit Medizinwasser; vom gleichen Medizinwasser gießen sie auf den Toten, wenn er im Grabe liegt, und nachher waschen sie sich selbst noch damit, damit die „Krankheit" nicht auf sie übergehe. Dieses Medizinwasser heißt bija-njogo-njim und wird unter Verwendung gewisser Baumblätter hergestellt. Durch Blitzschlag entzündete Häuser läßt man ohne zeremonielle oder praktische Zaubermittel einfach abbrennen. Auch legt man dem Blitzfeuer keinerlei besondere Beachtung bei. — Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, daß Feuerzünden durch Schlagen von Stein und Eisen erfolgt, und daß das alte Bohrfeuerzeug in diesem Teile Togos südlich der Moba ebenso unbekannt ist wie in Adamaua.

Eine eigenartige Vorrichtung sieht man nicht selten in den Bassaritenhütten. Sie besteht in einer Schnur, die vom Dachsparren lotrecht zum Boden geführt und hier an ein Holzkeilchen gebunden ist, das mit Blut und Federn beklebt und in den Fußboden gestoßen wurde. Ich konnte nichts Genaueres über diese Vorrichtung ermitteln. Die Annahme, daß es ein Gewitterschutz sei, widerspricht der allgemeinen Angabe, daß es ein „Weg für das Leben" sei. Ob damit aber abgeschiedene Seelen gemeint sind, wurde nicht gesagt. Das Interessante daran ist, daß solche fraglos mit religiösen Ideen zusammenhängenden Strickverbindungen zwischen Dachsparren und Fußboden auch in den Hütten der Bobo vorkommen.

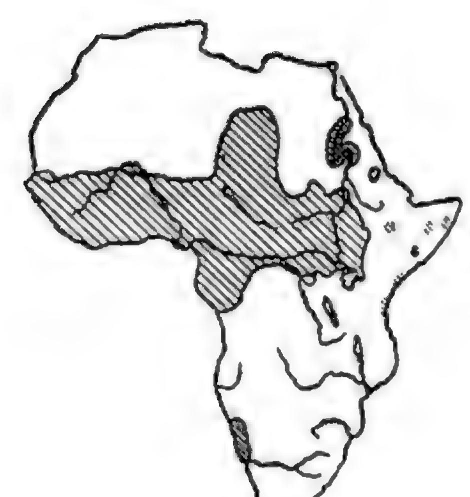
Zum Schluß noch eine hübsche Anschauung. Wenn ein Dugurreba, ein Mann mit einem Buckel, stirbt, so binden sich alle Leute der Nachbarschaft, ja wohl des ganzen Dorfes, einen aus Palmenfasern geflochtenen, mit Kauri geschmückten Strick um den Hals, der kekalangmio genannt wird. Die Enden läßt man herunterhängen. Diese Maßnahme soll verhindern, daß etwa der Buckel auf den Träger des Kekalang-mio übergehe. Es ist also ein Schutzmittel gegen den Buckel, von dem man annimmt, daß er von einem toten Menschen auf andere Ueberlebende übergehe, wenn der Buckelträger stirbt. Nicht so ist es mit dem Kenne-bo, dem Kropf. Man glaubt, daß er mit dem Kinde geboren werde und mit dem Tode des von ihm Behafteten auch vergehe. Dagegen darf niemand, der einen Kropf hat, mit einem ganz

kleinen Kinde neben sich essen. Er muß abseits gehen, sonst stirbt das Kind. — Solche Aberglaubensformen findet man bei jedem dieser Völker in reicher Menge. —

„Alloa“ gibt es bei den Bassariten nicht. Auch fehlt ihnen angeblich folgende bei den Konkomba sehr häufige Sitte: Die Konkomba bezeichnen ältere Frauen, die steril bleiben und keine Kinder hervorbringen als ussobo (Plur.: bussombe). Sie werfen ihnen vor, daß sie schlechte Menschen und entweder selbst Vampirmenschen seien oder mit Vampirmenschen Umgang gepflogen hätten. Solche Weiber werden dann in den Busch verjagt, in dem sie sich in Altweiberdörfern ansiedeln. Diese Altweiberdörfer sollen im Konkombaland ziemlich häufig sein, im Bassarigebiete aber fehlen.

Das Trauerzeichen der Bassariten ist einfach. Kinder schneiden sich nach dem Tode des Vaters das Haar ab. Sie kennen folgende Sitte der Kabre, üben sie aber angeblich nicht: Das Trauerzeichen der Kabre besteht bei Gatten in Stricken um Stirn und Hals, bei allen anderen in einem Strick um den Hals und einem solchen um die Lenden. Bei den Mossistämmen ist meist Schwarzfärben Trauerzeichen, doch kommt auch Tragen primitiver Blätterkleidung vor. — — —

■ ■



Die Verbreitung der aethiopischen Sprachen. Nach den Arbeiten von Meinhoff und Westermann von Stuhlmann.

Schlußkapitel.

Die Aethiopen.

Inhalt: Zusammenfassende Charakteristik der Aethiopen: 1. die Unsträflichen, die „treuen Heiden"; 2. die aethiopischen Kulturgrundlagen in prägnanter Formulierung; 3. die Variabilität der aethiopischen Kultur; 4. die aethiopische Rasse; 5. die aethiopische Sprache; 6. das Alter der aethiopischen Kultur; 7. der Ursprung der aethiopischen Kultur; — Schluß: Die Aethiopen als Menschen und Staatsbürger.

Es ist eine lange Reihe von Völkerschaften, deren Kultur ich mehr oder weniger zusammengefaßt in den vorhergehenden Kapiteln geschildert habe. Begonnen habe ich diese Darstellungen mit der Rekonstruktion der altklassischen Aethiopenkultur nach den Berichten des Altertums. Dort habe ich den Anfang meines Fadens aufgenommen, dem ich dann auf diesen Blättern folgte, bis ich nun dem Ende nahe und demnach gezwungen bin, das letzte Stück auf meiner Spule so zu befestigen, daß die Welt das Ganze als ein ordentliches und handliches Knäul hinnehmen kann.

□ □

1. Die Unsträflichen.

1. Die Unsträflichen.

Wir sind im zweiten Kapitel dieses Werkes von der großen Bedeutung ausgegangen, die die altklassischen Völker den am mittleren Nil wohnenden Aethiopen, den *unsträflichen* und *langlebigen*,

beigemessen haben. Das klassische Altertum tritt uns schon in seinen ersten literarischen Werken als ein kulturelles Konglomerat entgegen, in dem eine Unzahl mehr oder weniger hochentwickelter Typen in buntem Wechsel durcheinandergewürfelt Aufnahme gefunden hat. Der Vielheit der Beziehungen entsprach vor allem die Weltanschauung, in der aus vieler Herren Länder Götterdienst und Sagenreichtum zusammengeflossen war, so daß deren Pantheon den Vergleich mit einem Jahrmarkte heraufbeschwört, auf dem die Nationaltrachten und Völkertypen sich zu einem schier unentwirrbaren Farbenmosaik vereinigt haben.

Das klassische Altertum der herodotischen Zeit war sich wenigstens im östlichen Mittelmeer solcher Gemischtheit bewußt, und ich habe nicht den Eindruck gewonnen, als ob man sie für ein besonders hervorragendes Zeichen einer den Göttern angenehmen Frömmigkeit erachtet hätte. Dem Prinzip der vorchristlichen Weltanschauung entsprechend hätte jedes Volk die Götter seiner Nation hochhalten und die Götter der anderen Nation abweisen sollen. Inniger Verkehr der Völker untereinander und abwechselndes Uebergewicht im Kolonial- und Handelsbetriebe brachten es aber mit sich, daß die einen neidisch auf Schicksalsgunst und Erfolg der andern und enttäuscht durch den eigenen Mißerfolg, die Macht der alles leitenden Götter untereinander abwogen und in mißlicher Lage es mit der Verehrung der fremden Nationalgötter versuchten. Das Alte Testament, das eine vorzügliche Beschreibung der Schwankungen vorchristlicher Volksweltanschauungen bietet, gibt eine Unmenge von Beispielen solcher Vorgänge. Es entstand so die durchaus chaotische Mischung besonders der altklassischen Götterlehren und „Religionen".

Solche Erscheinung mußte sich besonders bei den Insel- und Halbinselvölkern des östlichen Mittelmeeres einstellen, da bei ihnen der Verkehr am intensivsten, da ferner die nationale Isolierung zwar als Anfangsstadium am ausgesprochensten war, später sich infolge ihrer Beweglichkeit die Vermischung aber gerade bei ihnen am buntesten entwickelt hat. Aber wenn sie diesem Prozeß auch im weitestgehenden Maße verfielen, während die Inlandflächen bewohnenden Völker, also die Inhaber größerer Landstrecken den stärksten Widerstand gegen diese Entnationalisierung des Götterdienstes leisteten, so ist doch aus der Schilderung eines Herodot zu erkennen, daß die Insel- und Küstenvölker innerlich diese Chaotisierung der entnationalisierenden Götterlehre nicht als eine verehrungswürdige Tatsache erachteten. Mit Achtung und Respekt sah man vielmehr zu jenen Inlandvölkern hinüber, die ihrem Nationalkultus treu blieben.

Und in diesem Sinne hatte man den höchsten Respekt vor den Aethiopen am Nil. Gerade sie erschienen den Altklassikern offenbar als der merkwürdigste Gegensatz zu dem Typus, dem sie selbst ihrem Entwicklungsgang entsprechend mehr und mehr anheimfielen. Diese Aethiopen hafteten unbeweglich konservativ an der Scholle. Sie brachten den ihnen zum Beispiel durch den Perserkönig übersandten neuartigen Dingen überhaupt kein Interesse entgegen. Sie wollten in Ruhe gelassen werden. Sie hatten dem prunkenden Schmuck klassischen Tempeldienstes nichts gegenüberzustellen als die Schlichtheit uralter, tiefeingewurzelter Ueberzeugungen. Sie zeigten äußerlich nicht viel mehr als ganz selten schlichte Ausdrucksformen selbstverständlich und innerlich mit ihnen verwachsener Weltanschauung, die ganz unbeirrbar war. Als die klassischen Ostvölker im vorchristlichen Höhenpunkt chaotischer Kultusverwirrung mit diesen Aethiopen zusammenkamen, mußten sie demnach unwillkürlich vergleichen, und konnten im Vergleich nur zu der Ueberzeugung kommen, daß dies ein unsträfliches Volk war, weil es in Ueberzeugungs- und Kultusdingen kein Schwanken kannte. —

Schlagen wir im Buche der Weltgeschichte die Blätter um einige Jahrhunderte weiter um. Als im Mittelalter der Islam das Bogenland des Niger erreicht hatte und nun in das Kernland (s. S. 299) vordringen wollte, sandte der islamische Kaiser des Songaireiches dem Herrscher der heidnischen Mossi eine Botschaft mit der Aufforderung zur Annahme der neuen Religion. Mit stillem Erstaunen bucht der Chronist die Tatsache, wie jener Heide daraufhin in großer Frömmigkeit seine verstorbenen Ahnen um Rat fragte und von ihnen vor diesem Schritte gewarnt wurde. — Bis heute herrscht bei den Islamiten eine gewisse unverkennbare Achtung vor diesen treuen Dienern einer uralten Religion, eine Achtung, die sie mir gegenüber manchmal betonten. Ich habe im zehnten Kapitel geschildert, welche Treue gerade diese Menschen den alten Institutionen gegenüber pflegten — in einem Kapitel, in dem ich gleicherweise der großen Vasallentreue der alten Mande-Ulussu gedachte. — Auch der Islam brachte den entwickelteren Typen der alten Aethiopenart Achtung entgegen — am meisten selbstverständlich da, wo sie sich am erfolgreichsten gegen die neue Religion wehrte. Die Islamiten bezeichneten diese Leute ganz im Gegensatz zu den halbislamisierten Typen als die treuen Heiden.

So liegt aus zwei Kulturperioden, von zwei verschiedenen Seiten ein Urteil vor, dem ich nun die Kritik unserer Zeit und unserer Kulturanschauung anfügen will. Ehe ich das ausspreche, was mir selbst zukommt, möchte ich das Wort einem anerkannten Großen aus der ersten

Periode der Afrikaforschung erteilen. Gustav Nachtigal schreibt gelegentlich der Schilderung der Wabaivölker über den echt aethiopischen Stamm der Kodoi: „Sie sind ein kräftiges, äußerst langlebiges Bergvolk und berühmt wegen ihrer Tapferkeit. Zwar eigensinnig, rechthaberisch und hartnädig, pflegen sie doch nicht gerade streitsüchtig zu sein und sind wohl als die besten unter den Wabaileuten anzusehen; sie sind ferner religiös, und ihre Gastfreundlichkeit und Fürsorge für arme Stammesgenossen ist bekannt. Lüge, Wortbruch, und Diebstahl sind ihnen fremd." Und an anderer Stelle über die gleichen: „Sie sind zweifelsohne die ehrlichsten, nüchternsten, tapfersten aller Stämme Wabais. Wie sie mit der Zähigkeit alter Bergbewohner festhalten an ihren Gewohnheiten und Gerechtsamen, so sehen wir sie voll Treue und Anhänglichkeit zu ihren rechtmäßigen Fürsten stehen, mit Hartnäckigkeit ihre Rechte verteidigen und den ihnen aufgezwungenen Herrscher wieder und immer wieder bekämpfen."

Es ist kein Zufall, daß die Mande-jarsi gelegentlich der Schilderung der Tenga-bemba, den Uraethiopen des Mossilandes, von diesen sagten: „Wortbruch und Treulosigkeit waren ihnen vordem unbekannt" — daß sie also für Weststämme fast die gleichen Worte anwendeten wie Nachtigal für Oststämme. Es ist weder ein Zufall, noch ist es fernliegend. Denn diese Eigentümlichkeit ist so ausgeprägt und tritt besonders dem die Völker Vergleichenden so oft und so deutlich entgegen, daß sie nicht übersehen werden kann. Es ist ganz gleich, ob man die Bergstämme des Nubalandes am Nil, die Adamauastämme im Tsadseegebiet, die Gurmavölker im Nigerbecken oder die Bewohner der Bergstöcke am oberen Senegal schärfer ins Auge faßt. Ueberall tritt diese Eigenschaft hervor, solange die schlimme Neuzeit mit ihrer Umwandlung der Werte, ihren Ansprüchen an Beweglichkeit und ihrer nivellierenden Uebermacht nicht verderblich eingewirkt hat — wie ich dies zum Beispiel, um jede Seite in Betracht zu ziehen, von den Bassariten dargelegt habe. (Siehe 15. Kapitel.)

Ich habe dies Beiwort „unsträflich" mit Bedacht an die Spitze des Werkes und auch an den Beginn dieses Kapitels gesetzt. Denn diese Eigenschaft ist wie die eines archaistischen, versteinerten Kulturfossils eine leitende, symptomatische. Fernab der Welt hat sich in diesem Erdteil, dessen Bewohner (allerdings weit über das verdiente Maß hinaus) als lügnerisch, treulos und moralisch minderwertig verrufen sind, eine ungeheuer ausgedehnte Kultur- und Menschengruppe erhalten, deren erstaunlich archaistisch-ethische

Bedeutung den Zeitgenossen des alten Homer bekannter war, als dem modernen Europäer. Von zwei Gesichtspunkten aus ist dies eine durchaus verblüffende Tatsache. Einmal ist es fast unerhört, daß eine Erscheinung, die schon den alten Griechen altehrwürdig war, heute noch als solche lebt und zweitens, daß sie unbekannt und unbeachtet lebt — unbeachtet von uns modernen Europäern, deren Forscher stolz darauf sind, hie und da einmal „ein neues Volk" zu entdecken, die aber verständnislos und stumm an einer uralten Kulturform vorübergehen; — und dies, obgleich es doch in unserm Interesse, d. h. in dem der modernsten Kolonisatoren liegt, die Tatsache des Vorhandenseins einer seit dem Altertum dort ansässigen und seit damals altehrwürdigen, unsträflichen Kulturträgerschaft so eingehend wie möglich zu studieren.

Gehen wir dazu über, eine zusammenfassende Schilderung dieser eigentümlichen Menschen zu geben. Es ist unsere Aufgabe, noch einmal in klarer fester Strichführung den Typus festzulegen.

□ □

2. Die aethiopische Kulturgrundlage.

2. Die aethiopische Kulturgrundlage in prägnanter Formulierung.

Im zweiten Bande dieses Werkes habe ich dargelegt, daß der Sudan zwischen Abessynien und der Senegalmündung von einer Doppelschicht dunkelhäutiger Menschen bewohnt ist. In den Städten, auf den großen Flächen und als Träger politischen Uebergewichts treten uns allenthalben staatenbildende Völker entgegen — eine augenscheinlich und an vielen Stellen auch nachweisbar jüngere Schicht. In den Bergtälern und in durch Sümpfe und ähnliche Geländeeigentümlichkeiten geschützten Gegenden wohnen kleine Stämme, die sich nach außen durch mangelnde politische Macht, durch Zurückgedrängtheit und sprachlichen Zerfall auszeichnen. Das sind die Splitterstämme. Die Staatenbildner zeigen überall Verbindung und Beziehung zu jüngerer Kulturform und Geneigtheit, von dieser anzunehmen. Die Splitterstämme dagegen dokumentieren überall prinzipielle Abneigung gegen äußere Einflüsse und eine ihrer sprichwörtlichen Treue entsprechende Anhänglichkeit an alte Einrichtungen und Gebräuche. Man kann sich auf afrikanischem Boden einen größeren kulturellen Unterschied als die Extreme beider Typen nicht vorstellen.

Diese Splitterstämme nehme ich als kulturelle Erben der altklassischen, aethiopischen Kultur in Anspruch. So verschieden die staatenbildenden und nomadisierenden Völker des Sudan sind, je nach-

dem sie mehr oder weniger mit Libyern oder Semiten, mit dem Islam oder helenistisch-persisch-nubischer usw. Kultur verwandt oder in Beziehung gekommen sind, ebenso innerlich wesensgleich und übereinstimmend sind diese Aethiopen — wenn natürlich auch an ihnen der Zeitraum von über 2500 Jahren, der uns von ihren ersten griechischen Verehrern trennt, nicht spurlos vorübergegangen ist.

Die Stämme, die wir zu den Aethiopen zu zählen haben, können in etwa fünf Gruppen behandelt werden. Erstens Ostaethiopen, die am oberen Nil, an der Grenze Abessyniens und in Kordofan und Darfor wohnen; zweitens Zentralaethiopen im Tsadseebecken zwischen Wadai und Bautschi; drittens Westaethiopen im Nigerbecken von den Koarrastaaten bis Senegambien, wo wir auf Inselbergen noch gute Aethiopentypen und in den Jolof eine stark abgewandelte Aethiopenform haben; viertens Südostaethiopen in Ostafrika; fünftens Südwestaethiopen im Kongogebiet. — Von diesen habe ich im vorgehenden näher skizziert die drei ersten Gruppen. In diesen drei Gruppen können wir überall den gleichen Typus nachweisen, wenn auch jüngere, variierte Typen leicht von dem Urtypus abweichen.

Der Urtypus der Aethiopen ist überall der der patriarchalisch nach isolierender Geschlechtergruppierung in tellurisch-manistischer Sakralgemeinschaft lebenden Sorghumbauern. Das heißt:

1. Dem Urtypus nach leben sie in der Gesetzmäßigkeit des Patriarchats. Der Sohn erbt vom Vater. Die Frauenlinie ist bei der Erbschaft ausgeschlossen. Bei Verehelichung gibt das Weib seine Familienzugehörigkeit auf und tritt in die des Mannes über. Die Frau darf nicht der Geschlechtsverwandtschaft des Gatten angehören. Die Geschlechter stellen totemistische Gruppen dar, die sich untereinander exogamisch verbinden. Die Nachkommenschaft folgt nach patriarchalischer Vorschrift selbstverständlich dem Speiseverbot des Vaters.

2. Dem Urtypus nach gründet sich die Organisation auf das Prinzip der Männerarbeit und der Skalengruppierung. Die ausschließlich und allein maßgebende Männerwelt zerfällt dem Alter nach in vier Skalen, von denen die jüngste erste noch dem Frauentum zugerechnet wird, die zweite die Handarbeiterschaft des Männerkreises darstellt, die dritte die intellektuelle Oberleitung und die vierte die absterbende Greisengruppe umfaßt.

3. Dem Urtypus nach hat das ganze Geschlecht zusammenzuhausen und den gemeinsamen Farmbesitz zu bebauen, wie es ihn gemeinsam genießt. Diese Konzentration aller im patriarchalischen

Sinne verwandten Männer (wie Brüder, Neffen, Söhne, Enkel) stellt nach innen den Zusammenschluß in unbrüchlicher Festigkeit dar. Die Leitung der so gebildeten Geschlechterzelle liegt in den Händen des Geschlechterherrn, d. i. des ältesten Gliedes der dritten Altersklasse.

4. Dem Urtypus nach ist diese Geschlechtergruppierung aber bei aller inneren Festigkeit eine nach außen isolierende, d. h. jedes Geschlecht lebt ohne profan-soziale Verbindung mit anderen Geschlechtern für sich und erkennt keinerlei Obrigkeit an, die den Geschlechtergerechtsamen übergeordnet sein könnte.

5. Dem Urtypus nach ist diese Geschlechtergruppierung patriarchalisch skalenmäßiger Innenstruktur notwendigerweise verbunden mit einem ausgesprochenen Manismus. Jede zusammenhausende Geschlechtergruppe stellt eine ewig sich erneuernde oben absterbende und von unten nachwachsende Zelle dar. Jeder Alte, der stirbt, kehrt als Kind im gleichen „Hause" wieder. Da die Toten in die Erde versenkt werden, so stehen sie mit dem tellurischen Dienste in Beziehung. Und alle manistischen Opfer und Kultushandlungen hat natürlich der Geschlechterherr zu vollziehen.

6. Dem Urtypus nach sind sie durchweg Bauern mit durchgehender Hausindustrie. Das Korn, das ihrem Ritus nach allein für die Bauernwirtschaft und für die außerhalb des materiellen Daseins wirkenden Kräfte in Betracht kommt, ist das Sorghum. Keine andere afrikanische Völkergruppe übertrifft diese Leute in den Leistungen des Farmbaus. Das Sorghum bedeutet ihnen nicht nur als Speise, sondern in Merissaform als Trank eine heilige Nahrung, die dem Opferdienste notwendig ist. Der Sorghumbau bietet fernerhin mit Saat und Ernte die Grundlage der Jahresgliederung.

7. Dem Urtypus nach ist die isolierende Geschlechtergruppierung die Grundlage des Profanlebens, die Sakralgemeinschaft aber das Stammesband. Jeder Stamm hat als verschiedene Geschlechter zusammenfassende Gruppe an der Spitze einen Priester, der die Verordnungen in bezug auf Jahreszeitopfer, in bezug auf der Gottheit genehme Friedens- und Kriegszeiten, in bezug auf die Erziehung der Jugend in der Buschzeit usw. gibt. Die sozialen Gruppierungen sind danach Sakralgemeinden, und zwar ihre Glieder vor allem die Männer der vierten und dritten Altersklasse, sowie auch die der zweiten, insofern sie nach einer sakralen Buschzeit Aufnahme finden.

8. Dem Urtypus nach ist der geschlechterweise patriarchalische Innenbau verbunden mit einem ausgesprochenen Manismus, die Sakralgemeinschaft aber aufgebaut auf einem Tellurismus, einer Verehrung der in der Erde liegenden Schöpferkraft. Diese Schöpferkraft

kommt dadurch zum Ausdruck, daß alles, was in die Erde gelegt wird, wiedergeboren wird, der Mensch ebenso wie das Sorghum. Mit Enthaltungsgeboten und Opfern sucht der Mensch sich diese Schöpferkraft günstig zu stimmen. In gewissem Sinne personifiziert diese Kraft sich in der Erde, der Kultus erstreckt sich aber auch auf alles, was aus und von der Erde genommen wird. So opfert der Jäger dem Busch, der Schmied dem Erzstollen, der Fischer dem Wasser usw. Der Dienst konzentriert sich aber im allgemeinen um den Farmbau als den Kern der Nahrung spendenden Arbeit, im speziellen um das Sorghum; und diesen Dienst versieht der Priester. — — —

Das Ganze greift überall und in jedem Punkte fein mechanisch ineinander, so daß das gesamte Kulturgebilde einen in sich stoffgerecht konstruierten Organismus darstellt. Was ich in diesen acht Punkten zusammenfassend aufgestellt habe, ist nichts als ein Grundgerippe, gewissermaßen das Knochengerüst. In verblüffender Folgerichtigkeit baut sich auf ihm das Leben mit seiner Unzahl von Kleinigkeiten auf, die nach den verschiedensten Richtungen variieren können und so den einzelnen Typen Charakter und Individualität verleihen, ohne daß die Lebensfunktionen davon irgendwie in ablenkendem Sinne beeinflußt werden.

□ □

3. Variabilität der aethiopischen Kultur.

3. Variabilität der aethiopischen Kultur.

Um dem Entwicklungs- und Verbreitungswesen der aethiopischen Kultur gerecht zu werden, müssen wir uns noch einige wesentliche Punkte hinsichtlich der durchgehenden, inneren Uebereinstimmung und Geschlossenheit, hinsichtlich der Gegensätzlichkeit gegenüber den sie umschließenden Kulturformen und hinsichtlich der Variationsfähigkeit der aethiopischen Kultur klarmachen.

Die innere Uebereinstimmung der aethiopischen Kultur ist nicht nur in ihrem organischen Aufbau, sondern auch in der Verbreitung über einen weitgedehnten Raum eine erstaunliche. Wenn ich bislang immer nur wesentliche Grundlagen berührte, so mag nunmehr erwähnt werden, daß auch in Kleinigkeiten durchaus überwiegende Gleichheit nachweisbar ist. So zerschneiden zum Beispiel die weitaus meisten Afrikaner die Kürbisse zur Herstellung von Kalebassen wagerecht, d. h. sie führen einen Kreisschnitt aus, der in allen Punkten gleich weit vom Nabel entfernt ist. Die Aethiopen dagegen schneiden den Kürbis senkrecht, d. h. durch den Nabel der Frucht. Daher sind die Kalebassen der meisten Afrikaner unbedingt rund — ausgenommen

den Fall, daß die Frucht an sich seitlich gedrückt ist. Die Kalebassen der Aethiopen aber sind seitlich eingebuchtet durch Nabel und Narbe. — So sind alle Aethiopen gleich geschickt im Flötenblasen und zeigen darin ein hervorragendes musikalisches Talent. — So haben alle Aethiopen mehr oder weniger gleiche Prinzipien in der Jugenderziehung. — So verstehen fast alle Aethiopen das Kapaunisieren der Hähne, eine sehr, sehr beachtenswerte Tatsache. — So finden wir in allen Aethiopengruppen in der Tat oder in der Tradition die Erinnerung an eine kleine halbwilde Rinderrasse, die man aber nirgends zu melken verstand oder versteht usw. — Ich betone aber, daß ich es mir in diesem Bande, der der Grundsteinlegung dieser neuen Aethiopenbegriffe gewidmet ist, nicht zur Aufgabe gestellt habe, diese an sich wesentlichen, aber dem Ganzen gegenüber weniger wichtigen Eigenheiten vorzuführen.

Die innere Uebereinstimmung der aethiopischen Kultur fällt um so mehr auf, als sie im Sudan geographisch zwischen zwei ganz andersartigen Kulturformen gelagert ist. Die eine im Norden benachbarte ist die libysche Kultur, von der wir im allgemeinen anzunehmen geneigt sind, daß sie die den Sudan überdeckende ist. Die andere ist die der Westwaldafrikaner (des westafrikanischen Kulturkreises), von denen wir anzunehmen gewohnt sind, daß sie überall Elemente der von Osten und Norden her an den Rand der Oekumene verschobenen Kulturen aufgenommen haben, die ihnen so diesen Typus aufgedrängt haben, soweit dieses nicht durch (atlantische) Küstenkolonisation hervorgerufen ist. Nun ist der Kulturtypus der Libyer durchaus und der der Westafrikaner vorwiegend matriarchalisch. Also erstreckt sich die aethiopische Kultur auf ihrer sudanischen Verbreitungsbahn als fundamental patriarchalische zwischen zwei heterogenen entgegengesetzten d. h. matriarchalisch gegliederten aus. Beide Kulturtypen haben demnach trotz der unmittelbaren Nachbarschaft keinen stark variierenden Einfluß auf die aethiopische Kultur ausgeübt.

Die innere Uebereinstimmung der aethiopischen Kultur überwiegt dementsprechend als Tatsache die nur schwache Variabilität. Auf das Innengerüst dieser alten Kultur hat das Wogenmeer der Welt- und Kulturgeschichte nur einen geringen Einfluß ausgeübt. Immerhin ist er nachweisbar. Daß das östliche Ablagerungsgebiet im Sudan durch die semitische Welle stark beeinträchtigt wurde, entspricht durchaus dem Gange der Entwicklung und dem Mangel an schützenden Geländeeigentümlichkeiten. Daß die zentrale Saharabrücke auf die westlichen

Tsadseeaethiopen merklich eingewirkt hat, habe ich dargelegt. Daß im Osten Mande-Jolof- und Mossi-Gurmakultur variierende Abwandlungstypen der in den Bobo fast rein erhaltenen Aethiopenkultur sind, ist in Betracht gezogen worden. Betrachten wir aber diesen Typen gegenüber die Uebereinstimmung von Bobostämmen, Scharistämmen und Nubastämmen, so ist das Uebermiegende der Uebereinstimmung klar ersichtlich. —

Die innere Uebereinstimmung der aethiopischen Kultur tritt um so schärfer hervor, wenn wir exakte Vergleiche mit anderen nun schon besser bekannten und durchforschten Typen anstellen. Vergleichen wir sie zum Beispiel mit der atlantischen im ersten Bande dieses Werkes geschilderten. Bei den Atlanten die hervorragend klar entwickelte Erscheinung der Götter, und zwar vollentwickelter Götter, die, untereinander zu einem Weltorganismus angeordnet, vielleicht das besterhaltene und bestgefügte Beispiel vorschriftlicher, templarer Weltanschauung und Sozialorganisation darstellen. Hier bei den Aethiopen der noch nicht personifizierte Gott, die Einheit eines zellenmäßigen Sozialbaues, das Hinstreben zur monotheistischen Idee. Bei den Atlanten äußerste Kompliziertheit und Fülle der Kultusgeräte, bei den Aethiopen erschütternde Einfachheit und Mangel an heiligen Dingen. Bei jenen alles äußerlich in Formen gebracht, bei diesen alles innerlich lebendig, unerschütterlich lebensstark. Wahrlich, ein größerer Gegensatz ist kaum denkbar, und es ist eine außerordentlich wichtige, für die Beurteilung der ganzen Menschheitsgeschichte wesentliche Tatsache, daß diese beiden Formen hier so dicht nebeneinander bestehen bei einem nach Jahrtausenden zu zählenden Alter.

Diese innere Uebereinstimmung der aethiopischen Kultur macht sie zu einem Prüfstein für mancherlei Untersuchungen allerwichtigster Art. Wir benötigen für Entwirrung der afrikanischen Kulturgeschichte der Klarstellung der Typen. Diese ist hier geboten. Ich habe gezeigt, daß es gerade bei diesen Kulturträgern nicht schwer ist, das Uebereinstimmende zu sehen. Die hier vorgelegte Arbeit kann und muß ein Ausgangspunkt ganzer Serien detaillierter Untersuchungen werden. Da die eigene Entwicklungs- und Umbildungsfähigkeit der Aethiopen sehr schwach ist — wie aus der Einheitlichkeit der entferntesten Typen hervorgeht —, so wird es möglich sein, an der Hand der von außen hereingedrungenen Abweichungen auch Typenfolgen der Nachbarschaft zu erkennen. Material für solche Untersuchung bieten zum Beispiel die Bestattungsformen, die Architektur, die Bundorganisationen usw. Hier strotzt dem Forscher Material und Prüfungsmöglichkeit in Ueber-

fülle entgegen. — So kann uns die aethiopische Kultur infolge ihrer inneren, konstruktiven Einfachheit, Selbstverständlichkeit und Typenreinheit zu einer Grundlage für Abmessung der in ihrer Nachbarschaft stattgehabten, vorgeschichtlichen und geschichtlichen Kulturverschiebungen werden. — — —

Da ich aber nicht beabsichtige, in diesem Bande auf andere als die hier bislang besprochenen Eigentümlichkeiten der aethiopischen Kultur des Näheren einzugehen, komme ich [illegible]n letzten hier noch zu behandelnden Dingen. Es sind die Frag[illegible] nach Rasse, Sprache, Kulturalter und Kulturursprung der Aethiopen. Dieser muß ich hier gedenken, um von vornherein Mißverständnissen und falschen Interpretationen vorzubeugen.

□ ▣

4. Die Rasse der alt-aethiopischen Kulturträger.

4. Die aethiopische Rasse.

Diese kennen wir zunächst nicht. Mit dem Ausdruck Neger ist nichts gesagt. Die heutigen Träger der aethiopischen Kultur sind in Afrika überall dunkelhäutige Menschen — die aber untereinander stark abweichen. Sie gehören nicht überall zu dem häßlichen Negertypus, sondern im Gegenteil sehr häufig zu einer recht ansehnlichen Menschenart. Ich erinnere daran, was Denham und Heinrich Barth von den vornehmen Bergbewohnern Nordadamauas gesagt haben. Ich erinnere an Landers Schilderung der Bautschiheiden. Den „häßlichen" Flachlandstämmen gegenüber fielen diesen die hellfarbigen, feineren Typen dieser Bergbewohner auf. So ist es auch anderweitig. Die Menschen, die mein Assistent Nansen im Gurunsigebiet zeichnete, sind durchaus feintypisch. Die Männer der Lobi sind hell, schlank, fein, während ihre Weiber von allen als plump, dunkel und häßlich geschildert werden. Das sind Momente, die zu denken geben. Es wird aber immerhin hier wie anderwärts sehr schwer sein, eine derart alte Kultur heute noch mit einer Rasse als ihrem ursprünglichen Träger in Verbindung zu bringen.

Es gibt aber eine Eigenschaft, die wohl auf Eigenart des Körperbaues zurückzuführen ist, eine uns höchst originell und unbequem erscheinende Sittenform; das ist der aethiopische Koitus. Ich habe auf dem afrikanischen Kontinent bisher vier verschiedene Formen des Beischlafes festzustellen vermocht, nämlich erstens den bei einigen Pygmäen üblichen a posteriori, zweitens den bei Abessyniern und vielen Ost- und Zentralvölkern üblich abessynischen, der in der Seiten-

lage beider Geschlechter besteht, drittens den mehr im Norden und bei vielen Staatenbildnern des Sudan üblichen, der in der europäischen Decklegung des Mannes auf der Frau ausgeführt wird, viertens den aethiopischen, dessen verschiedene Varianten ich in diesem Bande genugsam beschrieben habe.

Die aethiopische Form zieht sich vom Roten Meer aus bis zu den Bobo und bis zu einigen Stämmen auf den Senegalbergen (wo sie nur im Kultus ausgeübt werden soll) hin. Am Roten Meer und am Nil ist sie sehr verbreitet; nach dem Senegal hin wird sie seltener. Es ist das eine Eigenart, die ganz besonders geeignet ist, die archaistische Originalität und Uebereinstimmung der Aethiopen zu verstehen. Denn schon im Zentrum, besonders aber im Westen kommt diese Sitte durchaus nur insular vor, während die die große Fläche bewohnenden Völker die Sache anders betreiben.

Das ist jedenfalls eine Gepflogenheit, deren Ausübung vom anthropologischen wie vom ethnologischen Gesichtspunkte aus betrachtet gleich interessant ist, und auf die ich gelegentlich der Besprechung des Alters und der Verwandtschaft der Aethiopen zurückkommen werde.

□ □

5. Die Sprache alt-aethiopischer Kulturträger.

5. Die aethiopisch Sprache.

Diese festzustellen, dürfte ganz ausnahmsweise einmal ohne Schwierigkeiten gelingen. Ich habe an verschiedenen Stellen dieses Werkes auf den enormen Sprachreichtum der Aethiopen hingewiesen, der in den Nubabergen ebenso hervortritt wie im Bobogebiet. Im allgemeinen pflegt man ja in den Kreisen der Linguisten die Verwandtschaft nach Uebereinstimmung der lexikographischen und grammatischen Eigentümlichkeiten festzustellen, und es wird vielleicht hier und da Kopfschütteln hervorrufen, wenn ich ganz im Gegensatz zu dieser selbstverständlichen Gepflogenheit die Ansicht ausspreche, mir scheine gerade diese Splitterhaftigkeit ein typisches Symptom der Aethiopensprache zu sein, das eine innere Verwandtschaft verrät. Denn diese enorme lexikographische Variabilität kann nicht nur im Alter und senilen Charakter der Aethiopenkultur oder aber in der geographischen Zerrissenheit ihrer heutigen Zufluchtsorte, oder aber in dem isolierenden Geschlechterbau allein begründet sein. Das alles kommt sicher zusammen. Aber der Urgrund der Zersplitterung dürfte doch wohl tiefer, nämlich im fundamentalen Wesen der Aethiopenkultur zu suchen sein.

Wenn es nämlich wahr ist, daß die Sprache ein Spiegelbild des sozial-kulturellen Zustandes ihrer Träger ist, dann muß dem isolierenden Geschlechterbau, dem mangelnden Sozialgefüge der Aethiopen ein verbindungsschwacher Sprachenbau entsprechen. Nun ist es selbstverständlich ein Zufall, wenn das Beiwort „isolierend", das sich mir im Laufe der Jahre als Bezeichnung für die Sozialorganisation der Aethiopen aufgedrängt hat, auch in der Bezeichnung der Sprache wiederkehrt, die ich den Aethiopen als „ursprüngliche" zuschreiben muß, und ich möchte mich gleich von vornherein dagegen verwahren, daß ich mit dem von mir für die Kulturorganisation und von den Sprachforschern für die Sprache gewählte irgendeinen prinzipiellen genetischen Zusammenhang andeuten wolle. Dies ist nicht der Fall. — Die Sache liegt aber folgendermaßen.

Als unsere beiden großen Erforscher afrikanischer Sprachen, Prof. Meinhof und Prof. Westermann, in dem Analysieren der „Negersprachen" immer weiter vordrangen, da stellte sich, zumal bei Prüfung der Evesprache heraus, daß fast sämtliche Sudansprachen einem gleichen Typus zuzuzählen seien. Diese Sprachen sind nur auf einsilbigen Worten aufgebaut, weshalb sie „isolierende" genannt wurden. Sie hatten keinen Starkton. Dafür hatten sie die Tonhöhe. Ihre isolierende Natur fällt in der Nachbarschaft der südlich anschließenden agglutinierenden Bantuidiome doppelt auf. In seiner Arbeit: „Handwerk und Industrie in Ostafrika" hat Stuhlmann nach Westermann, Meinhof usw. Skizzen der Verbreitung der afrikanischen Sprachgruppen gegeben. Der Leser findet über dem Beginn dieses Kapitels die das „sudanische" Sprachengebiet wiedergebende Skizze abgedruckt.

Mir scheint nicht nur die Verbreitung der aethiopischen Kultur mit der dieser Sprachen stark zu kongruieren, sondern das Wesen dieser Sprachen ihrer ganzen archaistischen Natur nach mit dem der Kultur übereinzustimmen. Das aber, was meine Ueberzeugung in dieser Richtung mir geradezu zu einer Gewißheit macht, das ist die Tatsache der geographischen Einlagerung der Hauptmacht dieser Sudansprachen zwischen die libyschen im Norden und die bantuartigen im Süden bei restierender Einsprengung im kuschitischen Mischbestande des Ostens. Dieses Bild der Sprachverteilung stimmt ganz genau mit dem der Kulturgruppen und ihren Beziehungen überein. Am wesentlichsten ist mir aber, daß auch die Sprachforschung dazu kommt, den hamitischen Verwandtschaftscharakter der Bantugruppe immer mehr zu betonen. Das entspricht ganz frappierend den Ergebnissen meiner Untersuchungen über Verbreitungstendenz und Verbreitungs-

bedeutung des Matriarchats über Norden und Westen des Erdteiles, und zwar auch hinsichtlich des Altersunterschiedes und der Stufenfolge der entsprechenden Sprachen- und Kulturformen. Die großen Linien der Forschungsergebnisse afrikanischer Ethnologie und afrikanischer Linguistik decken sich demnach im kulturgeographischen Sinne, und das veranlaßt mich, die „Sudansprachen" Westermanns und Meinhofs als aethiopische in Anspruch zu nehmen

□ □

6. Das Alter der aethiopischen Kultur.

6. Das Alter der aethiopischen Kultur.

Dies kann fürs erste nur im relativen, nicht im absoluten Sinne festgestellt werden. Absolut wäre den Jahreszahlen, relativ den kulturellen Altersschichten oder Stufenfolgen nach. Wir haben dabei natürlich von dem Anhaltepunkt auszugehen, den uns die klassischen Berichte bieten. — Bei der Schilderung der aethiopischen Kultur, die als eine uralte und an Alter wie Ehrwürdigkeit sogar die aegyptische überflügelnde angesehen wurde, gehen die klassischen Berichterstatter immer wieder von der Form des Götterdienstes und des Ahnendienstes aus. Gerade diese beiden Erscheinungsgruppen habe ich im vorliegenden Werke eingehender behandelt. Bei der Erörterung der Altersfrage möchte ich sie hier noch einmal nach mehreren Gesichtspunkten betrachten.

Zunächst müssen wir auch dann, wenn wir die innere Uebereinstimmung altaethiopischer und jungsudanischer Kulturformen erkannt haben, uns stets gegenwärtig halten, daß die vielgerühmte altaethiopische und die wenig beachtete jungsudanische Kulturform durch einen Altersunterschied von über 2500 Jahren voneinander getrennt sind. In diesen zweieinhalbtausend Jahren ist die Kulturgeschichte von dem trojanischen Kriege bis zur Aufteilung der Erde unter „die" Europäer fortgeschritten. Das ist ein Zeitraum, der unmöglich an den aethiopischen Kulturen spurlos vorübergegangen sein kann. Sicherlich nicht. Die aethiopische Kultur m u ß in diesem Zeitalter senil geworden sein. Schon deswegen, weil sie aus einer dereinst die ebenen Flächen und größeren Erdräume beherrschenden zu einer verdrängten, aufs Altenteil angewiesenen, eingeengten wurde — auch deswegen, weil sie aus einer angestaunten und berühmten zu einer belächelten und bespöttelten wurde. Mensch und Kultur sind aber ihrem inneren Selbstgefühl und ihrer Wirkungsform nach durchaus abhängig von der Bedeutung, die ihnen die Umgebung beimißt.

Also trotz alles treuen und bewunderungswürdig zähen Festhaltens am Typus, trotz aller noch so weit gehenden Unwandelbarkeit des Innenlebens muß die aethiopische Kultur in diesem Zeitraum von über 2500 Jahren s e n i l geworden sein; wir dürfen annehmen, daß sie in atavistischer Weise im Verhältnis zum klassischen „Damals" etwas kindisch wurde. Und diesen Eindruck macht bei aller Ernsthaftigkeit der Aeußerungen die Aethiopenkultur im Sudan im direkten Verkehr durchaus. Diese Senilität muß bei jeder Altersartenbeurteilung in Betracht gezogen werden. Alle aethiopischen Kulturäußerungen müssen früher vor allen Dingen willensstärker hervorgetreten sein, und zwar das ganz besonders im Kultus. Der Ritus war entschieden prononzierter, die Opferfreudigkeit größer, die Wirkung der Zeremonien bei aller Schlichtheit gewaltiger.

Wir können das vielleicht am besten erkennen am Vergleich jenes Brauches, durch dessen Innehaltung die alten Aethiopen wohl vor allen Dingen so berühmt wurden, nämlich am Opfer der sogenannten „Könige", die aber ursprünglich gar keine Könige in unserm Sinne waren, sondern Priester mit königlicher Gewalt. Der ganze Innenbau der aethiopischen Kultur beweist uns, daß sie in einer Form entstanden ist, der profane Gemeinde- und Staatenbildung ausschloß. Also kann sie auch einen König nicht besessen haben. Der Sinn und die Handlungen des Kultus beweisen uns, daß diese jedes profanen Gemeindeverbandes baren Aethiopen in Sakralverbänden lebten und demnach in den Sakralverbänden von den Priestern geleitet wurden — ein durchaus archaistisch origineller Typus. Und in der Tat heißt es ja auch in dem Berichte Diodors: „Die P r i e s t e r suchen u n t e r s i c h die Edelsten aus und unter den Auserwählten den, den die Gottheit ergreift: den erwählt das Volk zum Könige." — Also der König war kein König, sondern ein Priester. Und das entspricht auch vollkommen dem rituellen Opfertode, dem er — wahrscheinlich doch auch im Altertume — in bestimmten Zeitabschnitten, nach den Gesetzen eines gewissen Periodenbaues, verfiel. — Bei der Eingliederung der ursprünglichen Aethiopenkultur in den Kulturaufbau des Altertumes werden wir also davon ausgehen können, daß sie sich vor der Entstehung des Königstumes ausgebildet haben muß.

Aber aus diesen „Priestern" der Aethiopen w u r d e n Könige — stets und allerorts nach dem Modus der benachbarten und beeinflussender zeitgemäßen Art. Das Beispiel des Ergamenes ist vielleicht symptomatisch, vielleicht auch exzeptionell. Sicher ist, daß dem von fremder Seite eingeführten Königtum (so in Adamaua und im Mossigebiet) die Sakraleigenschaft des Aethiopenherrschers beigemessen

wurde. Typisch für das Ganze ist aber weniger das Anwachsen des Königtumes im Verhältnis zur Jugend der von außen gekommenen Beeinflussungen, als vor allem — und darauf kommt es mir hier an — das Hinschwinden des theokratischen Sakraltodes. Von Altaethiopien verfolgte ich die Sitte nach Süden über den Fundj-Ritus zu den Schilluk, und nach Süden können wir seine Spuren erkennen bis zu den Massai, bei denen nach Erhardt der Eiboni genannte Gemeindeleiter getötet wurde, wenn seine Regenfürsorge versagte usw. Wie lasch verklingt hier die großartig gedachte und durchführte Kultushandlung des Altertums!

Von den Nuba, bei denen sich der Priester als „Theokrat" lange erhalten hatte, klingt der Sakraltod nur noch schwach legendenhaft nach. Im Tsadseegebiet fanden wir Einschrumpfung auf die Mundang-Dakkagruppe, während bei den Baja ein Familienmord daraus wurde und bei den meisten anderen Stämmen auch die Erinnerung an ein solches Opfer ausgestorben ist.

Im Westsudan wurde der Kamberrikönig sehr sanft alle sechs (?) Jahre „verjagt". Nur im Süden, in der Mischung mit altlantischer Kultur blieb der zweijährige Opfertod der Bale (s. Bd. I) bestehen, während die Thronwechselfolge des eigentlichen Jorubakönigs nur noch legendenhaft begrenzt war. Bei den Mossi und ähnlich bei den Jolof behielt ein Priestertum sich Revision und periodenweise Herrschervertreibung oder -hinrichtung vor. Bei den Mande „durften" die Numu beim sakralen Hochofenfest nur noch in der Sage den König zum Tode verurteilen. Bei den Bosso und Mande ging das sakrale Opferrecht auf den Geheimbund über, der alle sieben Jahre zu richterlicher Sitzung zusammenkam. Also bei den meisten Erben aethiopischer Kultur ist diese hochheilige und vordem für das Volkswohl entscheidende Sitte ausgestorben und bei den andern verblaßt.

Das ist ein Symptom der naturgemäßen Vergreisung der aethiopischen Kultur. Mit solcher Sittenverflachung hätte der heutige senile Aethiopentypus dem klassischen Altertume nicht imponiert. Damals muß Saft und Kraft lebendig, das Volks- und Kulturleben markig und prononziert gewesen sein. Soweit der „Alters"- und Vitalitätszustand der altaethiopischen Kultur.

Zum zweiten aber fragen wir mit allem Recht nach ihrem Alter im Vergleich zu anderen Kulturen des Altertumes. Auch für Beantwortung dieser Frage können wir auf die Berichterstattung des altklassischen Zeitalters zurückgreifen.

Ich habe die aethiopische Religion als Tellurismus bezeichnet. Als solcher ist und war sie ein Mittelding zwischen einem ganz primi-

tiven und ungeregelten Animismus (der alle Dinge als beseelt und lebendig ansieht) und dem ersten Monotheismus. Dabei stand sie diesem schon näher als dem Animismus. Denn Wachstum und Verfall, Werden und Vergehen ging von e i n e r Kraft aus und war vor allem der allgemeinen Anschauung nach streng geregelt. Diese Beobachtung des Werdens und Vergehens führte zu dem Kultus, der in Saat- und Erntefesten, in Buschzeiten und durchaus sakralen Trinkfesten gipfelte. In dem derartig aufgewachsenen Kultusgefüge hatte das Königsopferritual seinen Platz.

Vergleichen wir diese Religion mit der uns aus dem Altertume bekannt gewordenen, so können wir wohl nur eine finden, die ihr sehr nahe verwandt war: den Dionysosdienst — wie dies schon die alten Autoren in Parallelsetzung des aethiopischen „unbekannten und namenlosen Gottes" mit Dionysos und Osiris andeuteten. Diese Gruppe von Religionen hatte aber wohl schon in sehr früher Zeit auch in Aegypten und in großen westasiatischen Gebieten geherrscht. Wir dürfen sie ebenso wie den Zustand der Patriarchal-Anarchie als vorhistorisch bezeichnen.

Jedenfalls sind meinerseits mit der Beschreibung der Patriarchalanarchie und des Tellurismus zwei Tatsachen vorgelegt, die den andern Wissenschaften, an deren Spitze hier vor allem die Aegyptologie marschiert, die Möglichkeit bieten müssen, die Altersbestimmung der Aethiopenkultur weiter festzustellen — womit meine Aufgabe gelöst ist, da meine Arbeit mich immer nur bis an die Afrika umkreisenden Meere führen soll.

7. Der Ursprung der aethiopischen Kultur.

7. Der Ursprung der aethiopischen Kultur.

Mit dem letzten Satze des vorigen Abschnittes begrenze ich auch diese letzte Frage, so daß sie präzisiert lautet: ist die aethiopische Kultur auf afrikanischem Boden entstanden oder nicht? — Die Frage kann mit einem ganz glatten „Nein" beantwortet werden, und zwar dies auf Grund verschiedener hervorragend wichtiger Merkmale. Die ganze Aethiopenkultur ist undenkbar ohne den Farmbau; sie muß mit dem Farmbau zusammen entstanden sein. Das geht aus dem Arbeitsbetrieb, also der Grundlage der Patriarchatsorganisation und aus dem Opferpostulat, also den Grundlagen des Tellurismus hervor. D a s K o r n a b e r, d a s d i e A e t h i o p e n a l s h e i l i g e s u n d m a ß g e b e n d e s a n b a u e n, i s t d a s S o r g h u m, a l s o e i n e a u s A s i e n s t a m m e n d e F r u c h t. — Aehnliche Beobachtungen an

anderen Früchten und an den Haustieren der Aethiopen führen zu ganz gleichem Ergebnis.

Auf das westliche Asien (und dahin vielleicht ja aus Inlandgebieten vorgeschoben), und zwar im weiteren auch auf die das Indische Meer umlagernden Küstenländer deuten noch andere Symptome hin. Ich verweise die Kenner nur auf die Verbreitung der eigenartigen Koitusform, die Verbreitung der isolierenden Sprachen, des alten Patriarchalanarchismus und des Königsmordrituals. Letzteren hat Frazer in dem schönen Werke „The dying God" nach verschiedenen Richtungen untersucht. Da seiner Untersuchung aber die kulturgeographische Grundlage fehlt, so kommen deren Ergebnisse für Beantwortung dieser Frage leider noch nicht in Betracht.

Für unsere afrikanische Arbeit bedeuten alle diese Dinge nur spätere Sorgen; zunächst stelle ich den außerafrikanischen Ursprung der Aethiopenkultur fest, und dann weise ich darauf hin, daß es möglich sein muß, ihre Schicht- und Periodenbeziehung im asiatischen Material festlegen zu können. Denn nur wenige Kulturformen der Erde sind so leicht erkennbar und typenrein erhalten wie die aethiopische auf afrikanischer Erde.

□ □

Schluß.

Schluß: Aethiopen als Menschen und Kolonialbürger.

Jedenfalls können wir sagen, daß die aethiopische Kultur eine in vorgeschichtlicher Zeit aus Asien nach Afrika herübergekommene ist — eine Kultur, die im homerischen Zeitalter noch in voller Mannesblüte und Originalität erhalten war — eine Kultur, die heute wohl senil geworden ist, die aber an innerer Konstruktivität nichts eingebüßt hat und trotz ihres Alters immer noch so charaktervoll und typenrein erhalten ist, wie nur irgendeine andere auf afrikanischem Boden.

Und so darf ich denn wohl sagen, daß gerade die Arbeit dieses Bandes wieder bewiesen hat, wie weitgehend das Zutrauen, das wir der zäh konservierenden und sicher aufspeichernden, kulturgeographischen Eigenart des afrikanischen Erdteiles von jeher entgegengebracht haben, berechtigt ist.

Wiederholt soll werden, daß in diesem Bande nur eine Grundlage für weitere detaillierte Forschungen auf altaethiopischem Kulturboden geschaffen sein und daß in ferneren Untersuchungen ganz besonders den Eigenarten und Austauschverhältnissen mit kultureller Nachbarschaft Rechnung getragen werden soll.

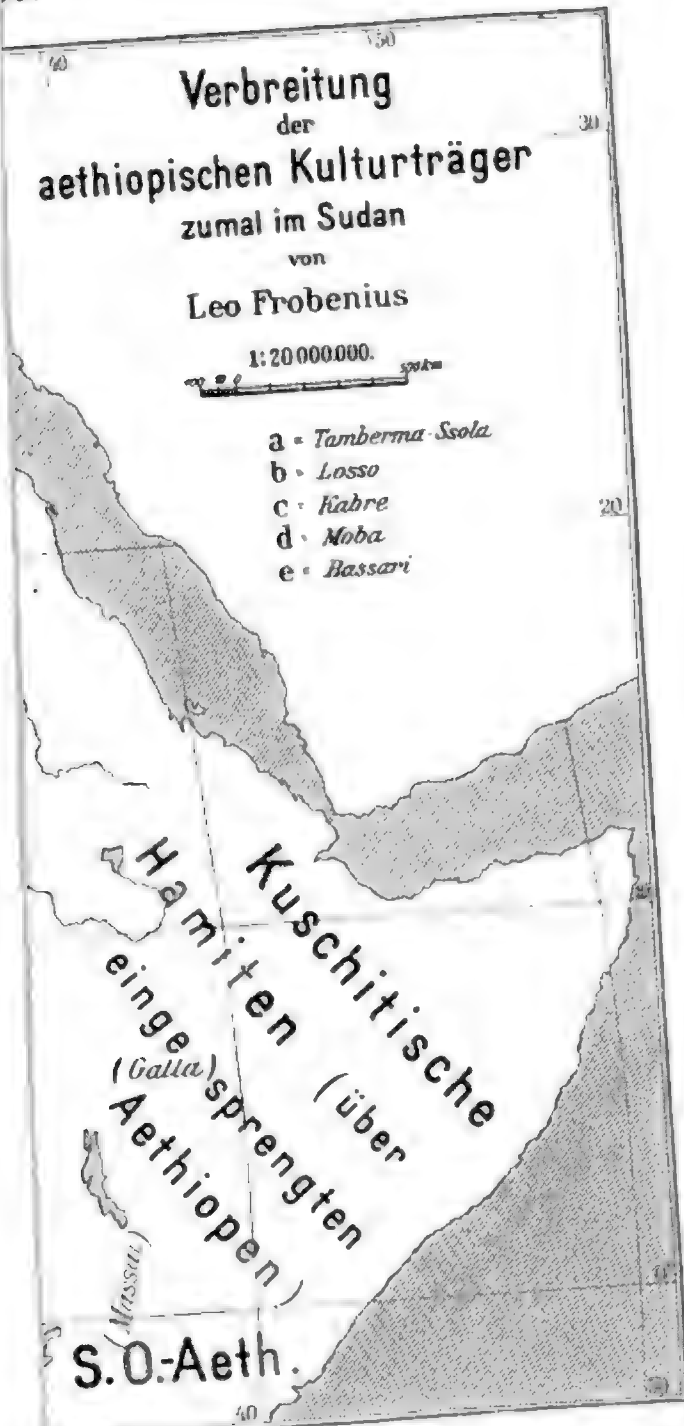
Ich möchte aber diesen Band nicht abschließen, ohne noch einmal auf den kolonial-politischen Wert meiner hier gegebenen Forschungsergebnisse hingewiesen zu haben. Es ist ganz natürlich, daß sich die europäischen Kolonisten mit ihrer organisierenden Arbeit zunächst an die die Ebenen und Täler bewohnenden Staatenbildner wenden und sie zu Mitarbeitern zu gewinnen suchen — besonders, da die Aethiopen vom Urtypus sich meist scheu verstecken. Denn diese armen Leute kennen die Steppenbewohner und alle jüngeren Eroberer immer nur als sich stets erneuernde Blutsauger, Sklavenjäger, Frauenschänder und Kornräuber. Und wenn die Europäer nun mit Leuten aus staatenbildenden Stämmen als Führern zu ihnen kommen, dann können sie diesen kein Vertrauen entgegenbringen.

Jede europäische Kolonialpolitik sollte daher darauf sehen, sich von solcher Führerschaft und die Splitterstämme von der Vormundschaft dieser Zwischenregierungen zu befreien und mit den Verängstigten selbst in Verbindung zu treten. Mancher Resident hat ja schon gesehen, daß sich das außerordentlich lohnt. Denn die Staatenbildner stehen im großen und ganzen dem inneren Wert nach doch viel niedriger, sind weniger nützlich und fauler, verlogener und gleißnerischer als die Aethiopen.

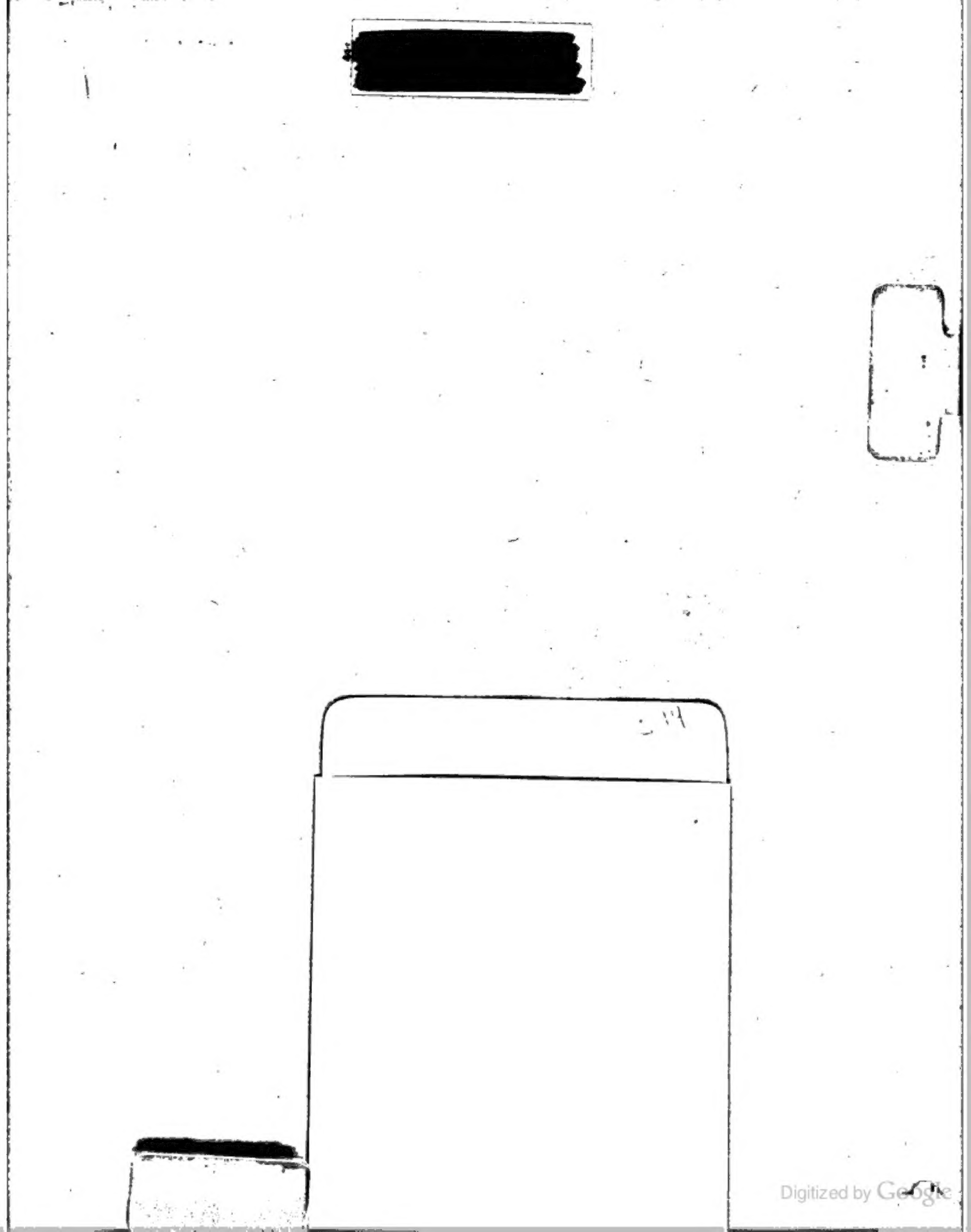
„Unsträflich" wurden sie von den Alten genannt, „die treuen Heiden" von den Islamiten. Und wir selbst haben sie erkannt als keusche, religiöse, fleißige und auch fügsame Menschen. Diese Leute sind Menschen von einer Art, der wir unsere ganze Achtung entgegenbringen müssen. Sie sind emsig und pflichtgetreu wie keine einzige andere Art in Afrika. Sie dürften das wahre Gold der sudanischen Kolonien sein.

Und wer sich für sie nicht erwärmen kann als Träger einer eminent alten, klaren, tiefsinnigen und doch dabei schlichten und verehrungswürdigen Kultur, der soll meine Aethiopen wenigstens achten als Menschen, als die „Unsträflichen".

n.



Vita, Deutsches Verlagshaus, Berlin-Ch.




ALF Collections Vault
3 0000 118 395 395